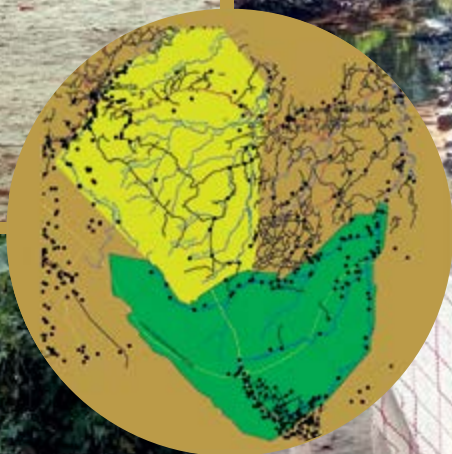


Xavier Albó, Ismael Guzmán y Fredy Villagómez

# Territorio y disputa de recursos naturales: EL CASO DEL TIPNIS Y BOSQUE DE T'SIMANE





Xavier Albó, Ismael Guzmán y Fredy Villagómez

# TERRITORIO Y DISPUTA DE RECURSOS NATURALES: EL CASO DE TIPNIS Y BOSQUE DE T'SIMANE

*En colaboración con:*

*Martín Torrico*

*Pamela Cartagena*

*Edgar Izurieta*

*Efrén Barrientos*

*Carmelo Peralta*

La Paz, agosto de 2021



Cuaderno de  
investigación **90**

Albó, Xavier; Guzmán, Ismael; y Villagómez, Fredy

Territorio y disputa de recursos naturales: el caso de TIPNIS y Bosque de T'simane / Xavier Albó; Ismael Guzmán; y Fredy Villagómez. – La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 2021.

218 p. maps.; tpls.; 16 x 21 cm. - (Cuaderno de Investigación; N°90)

Colaboradores: Martín Torrico, Pamela Cartagena, Edgar Izurieta, Efrén Barrientos, Carmelo Peralta

**D.L. 4-1-2114-20**

**ISBN: 978-9917-9855-0-1**

TERRITORIOS INDÍGENAS/ PUEBLOS INDÍGENAS / MARCHAS INDÍGENAS / DERECHOS INDÍGENAS / MOVILIZACIONES INDÍGENAS / IDENTIDAD / CULTURA / ECONOMÍA INDÍGENA / ÁREAS PROTEGIDAS / MODELOS DE DESARROLLO / EXTRACTIVISMO / ÁREAS PROTEGIDAS / RECURSOS NATURALES / MODOS DE VIDA INDÍGENAS / CONSULTA PREVIA

Esta publicación cuenta con el apoyo de Secours Catholique Caritas Francia, la Agencia Francesa de Desarrollo y el Fondo Francés para el Medio Ambiente Mundial.

© 2021, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

Casilla 5854, La Paz, Bolivia

Teléfono: (591-2)2910797 – Fax (591-2) 2910796

Calle Claudio Peñaranda N° 2706, esquina Vincenti, Sopocachi

Correo electrónico: [cipca@cipca.org.bo](mailto:cipca@cipca.org.bo)

Página web: [www.cipca.org.bo](http://www.cipca.org.bo)

La Paz, Bolivia

Impreso en Bolivia

Impresión 300 ejemplares

Primera edición

Edición: Ana María Lema

Diagramación: Pilar Montesinos

Impresión: Prodigy Impresores

Tel.: 2488197 - Email: [prodigymp@gmail.com](mailto:prodigymp@gmail.com)

Producción: CIPCA

Año 2021

# Contenido

Agradecimientos	7
Presentación	9
Resumen	11
Introducción	15
<b>PARTE UNO</b>	
<b>CONTEXTUALIZACIÓN DEL TIPNIS, TICH Y MÁS ALLÁ</b>	
<b>Xavier Albó</b>	21
Breve repaso de los hitos previos	24
La VIII Marcha y sus secuelas	30
La Madre Tierra del TIPNIS	32
La IX Marcha y, de momento, final	36
Los actores indígenas orientales	42
Pueblo yuracaré	44
Pueblo chimane o t'simane	45
Pueblo mojeño trinitario	49
Las organizaciones de esos pueblos	54
Subcentral TIPNIS	54
Subcentral (o Concejo) Indígena del Sécore	55
Consejo Indígena del Sur (CONISUR)	56
Los otros actores	58
Los cocaleros y sus sindicatos	59
La Ley 222, contraofensiva gubernamental	62
Hacia una sinfonía de actores	66
Bibliografía	69
Anexo: Comunidades del TIPNIS por subcentrales, 2012	70

## PARTE DOS

### EL TIPNIS – BOSQUE DE T’SIMANE Y SU ENTORNO ECOLÓGICO, SOCIAL Y ESPIRITUAL EN EL IMAGINARIO INDÍGENA

<b>Ismael Guzmán</b>	73
1. Contexto del TIPNIS – Bosque de T’simane	77
Rasgos ecológicos: el TIPNIS - Bosque de T’simane y su eco-región	77
Antecedentes etnohistóricos de TIPNIS - Bosque de T’simane	80
2. El área como punto de interés de proyectos colonizadores	92
El proyecto colonizador del imperio inca	92
La colonia española	101
El proyecto del Estado colonizador para la Amazonía	104
La penetración de los campesinos “interculturales”	110
Rasgos del caso de la colonización en el Trópico cochabambino	114
3. TIPNIS – Bosque de T’simane, un territorio indígena de connotación ancestral	117
Caracterización socio-histórica del TIPNIS - Bosque de T’simane	118
Territorio habitado, continuidad del vínculo territorial	123
4. El TIPNIS - Bosque de T’simane y su cualidad de santuario espiritual	143
El TIPNIS - Bosque de T’simane, territorio de ex reducciones jesuíticas	144
La evocación de la Loma Santa	155
El sentido espiritual del territorio indígena versus el título jurídico.	157
Fuentes orales	159
Bibliografía	159

## **PARTE TRES**

### **CONFLICTOS Y TENSIONES TERRITORIALES EN TIPNIS - BOSQUE DE T'SIMANE**

<b>Fredy Villagomez</b>	165
Introducción	167
1. Políticas estatales de ocupación y control de los territorios de la Amazonía Sur	169
Búsqueda del Paititi y Mojos	172
Las misiones de Mojos en la Amazonía Sur	173
Creación del departamento del Beni y usurpación de tierras indígenas	176
Búsqueda de la Loma Santa o Guayocherà	178
Reforma Agraria y colonización campesina de la Amazonía Sur	181
2. Conflictos y tensiones por el control en el TIPNIS – Bosque de T'simane	183
Conflictos en relación a los recursos forestales	184
Explotación petrolera en el TIPNIS – Bosque de T'simane	189
Avance de la frontera ganadera hacia los territorios indígenas	193
Campesinos “interculturales” (colonizadores) avanzan bosque adentro	196
Tensión entre economía étnica amazónica y económica campesina mercantil	199
Conclusiones	201
Bibliografía	203
<b>CONCLUSIONES GENERALES</b>	207
Acerca de los autores	218





# Agradecimientos

Esta investigación contó con el respaldo del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado a través del proyecto “Consolidación de estrategias de adaptación y atenuación del cambio climático en los sistemas de producción familiar en Bolivia y en la región Andino-Amazónica del continente” financiado por el Secours Catholique Caritas Francia, el Fondo Francés para el Medio Ambiente Mundial y la Agencia Francesa de Desarrollo.



# Presentación

A lo largo de la historia de Bolivia, los pueblos indígenas de tierras bajas desplegaron una serie de manifestaciones y prácticas sociales y políticas de resistencia, diálogo y negociación con las distintas formas de estado para defender y reafirmar sus territorios ancestrales, modos de vida, identidades, culturas, mecanismos de autogobierno, recursos naturales y la gestión colectiva de sus territorios. A pesar de las normas favorables para el sector indígena, como la Constitución Política del Estado aprobado en 2009, continuaron movilizándose no solamente para defender sus territorios sino para exigir el cumplimiento de sus derechos individuales y colectivos conculcados recurrentemente por políticas estatales y prácticas extractivas de los recursos naturales por actores privados.

Los territorios indígenas TIPNIS y Bosque de T'simane, al igual que otros de tierras bajas de Bolivia, fueron irrumpidos, fragmentados y reducidos, y las poblaciones fueron desplazados y arrinconados a espacios pequeños o bosque adentro, a pesar del reconocimiento y titulación de estos territorios las amenazas e incursión de agentes económicos externos persiste. Estos espacios territoriales ancestrales son todavía considerados como improductivos, vacíos y poco articulados a la economía nacional, denotando de este modo una incomprensión profunda y a veces mal intencionada del modo de vida indígena, la relación de los medios de vida, las formas de producción y la gestión sostenible del territorio.

Los territorios indígenas, las áreas protegidas y los parques nacionales son irrumpidas constantemente por agentes externos privados y el Estado que impulsan modelos de desarrollo extractivista y depredadores de los medios de vida. El modo de vida indígena está siendo asediada y embestida constantemente por agroindustriales, ganaderos, traficantes de recursos naturales (madera, tierra, minerales, pieles...), empresas forestales, colonizadores, pero también por empresas petroleras y mineras, y muchas de estas impulsadas por el estado con la finalidad de incrementar la renta estatal.

Los pueblos indígenas de tierras bajas han protagonizado movilizaciones sociales masivas para defender sus territorios y reivindicar sus derechos colectivos, ya sucedieron IX Machas Indígenas hasta el momento, la primera y la octava machas tuvieron bastante repercusión en la vida del país, marcaron hitos históricos en la vida social y política del país, pusieron en la agenda nacional temas estratégicos de carácter nacional. Además, las poblaciones indígenas por la gestión sostenible de sus territorios y los medios de vida plantean modos de vida viables y alternativos al modelo de desarrollo mercantilista y extractivistas como también a la crisis ambiental sin precedentes que estamos viviendo actualmente

Ponemos a su consideración el presente el libro **“Territorio y disputa de recursos naturales: el caso del TIPNIS y Bosque de T’simane”** que constituye el Cuaderno de Investigación No. 90, esperamos que contribuya a la reflexión y elaboración de propuestas en las organizaciones indígenas, la academia, los decisores políticos y la opinión pública en general.

**Pamela Cartagena**  
**Directora General del CIPCA**

# Resumen

Durante prácticamente toda la historia del estado boliviano, la defensa del territorio ha sido un componente central en la agenda orgánica de los pueblos indígenas de tierras bajas. La codicia por la tierra y los recursos naturales que poseen estos espacios territoriales, además de la sistemática negación de los derechos individuales y colectivos de estos pueblos por parte del Estado, ha generado tensiones de carácter social, político y cultural que, pese al avance evidente y favorable de la legislación nacional, no han sido superadas hasta el momento. De ahí que la presión por parte de modelos de desarrollo extractivista y los sistemáticos avasallamientos de tierras, pese a constituir viejas problemáticas, paradójicamente continúan siendo de mucha actualidad y no solo contra los territorios indígenas, sino también contra las áreas protegidas del país.

Con esta publicación nos planteamos reflejar la problemática de los territorios indígenas de la Amazonia sur del Beni, tomando como referencia el Tipnis y Bosque de T'simane, a partir de tres dimensiones: 1) desde su dinámica político orgánica en el proceso de articulación y movilización social de los pueblos indígenas para la defensa del territorio y sus modos de vida, 2) desde el componente socio-espiritual del territorio indígena, como categoría contrapuesta a la visión occidental meramente mercantil y desarrollista y, 3) desde los conflictos de carácter económico y socio-cultural, encarados con distintos actores sociales interesados en beneficiarse de los recursos naturales.

En ese sentido, el presente volumen consta de tres textos que, siendo independientes entre sí, convergen de manera complementaria en una misma problemática y coadyuvan mutuamente a un abordaje más amplio e integral del tema en cuestión.

En la primera parte del libro, se analizan los procesos de movilización social de las organizaciones indígenas, especialmente a través de las ya clásicas marchas indí-

genas en demanda del reconocimiento jurídico de sus territorios y la defensa ante amenazas externas, puesto que implicó para sus protagonistas, exponerse a enormes esfuerzos físicos de hombres, mujeres e incluso niños caminando rumbo a la sede de gobierno. Estas travesías colectivas, por otra parte, fortalecieron no solo la cohesión interétnica de estos pueblos, sino también la articulación de los mismos a nivel nacional, lo cual, a la postre alcanzó el reconocimiento formal como identidades culturales y la incorporación del sentido del territorio indígena y sus modos de vida en la legislación nacional. Se pone énfasis en la VIII marcha indígena en defensa del TIPNIS, acontecida el 2012, por haber interpelado a la sociedad en su conjunto y además poner en agenda nacional la defensa de los bosques y la naturaleza.

En la segunda parte del libro, se da cuenta de las visiones, relaciones, significados y modos de vida que construye la población indígena en torno al territorio ancestral Tipnis – Bosque de T’simane para fortalecer su identidad, cultura, garantizar su subsistencia y enfrentar adversidades y amenazas internas y externas. El territorio ancestral es concebido como continuo, amplio, integral y con fuertes componentes espirituales y simbólicos. En cambio, el estado los ha fragmentado a través de la división política del territorio nacional, la implementación de una serie de políticas extractivistas e, incluso, con el proceso de restitución de dichos territorios.

Pero además, se pone énfasis en la esencia espiritual del territorio indígena, el caso del Tipnis – Bosque de T’simane constituye en conjunto un conglomerado de santuarios, puesto que es ahí donde se establece como referente de la loma santa del pueblo mojeño, pero también lo es en la parte más subandina para el t’simane, además de constituir este espacio conjunto un santuario ecológico, por las características de su bosque, por la riqueza de su fauna y porque una parte de ese territorio constituye un complejo de surtidores de agua que alimentan especialmente la cuenca del Mamoré.

En la tercera parte del documento, desde una perspectiva histórica y de hechos recientes se reconstruye las tensiones y conflictos territoriales ocurridas en torno al TIPNIS – Bosque T’imane por la presencia de actores privados y del propio estado para apropiarse de los recursos naturales. Este espacio territorial es asediado históricamente por empresarios madereros, ganaderos, agroindustriales, colonizadores, recientemente por empresarios mineros que buscan minerales en los ríos; desde el estado se impulsa la exploración petrolera y la apertura de caminos como en el caso del TIPNIS para intensificar la explotación de los recursos naturales. También se da

cuenta de la disputa y conflictos de dos modelos de desarrollo, una que concibe el territorio para la producción y reproducción continua de la vida y subsistencia y otra que solamente busca acumular riqueza a costa de la destrucción de los territorios y los recursos naturales. Además, este último modelo se implementa con la venia de las autoridades del Estado del nivel departamental y nacional con la promesa de generar “desarrollo” y “progreso”.





# INTRODUCCIÓN



VIII Marcha indígena en defensa del TIPNIS, 2011

Foto: CIPCA Beni



No cabe duda que ya todos los bolivianos tenemos conciencia de la existencia de una parte de la Amazonía en nuestro territorio porque sus habitantes, en particular los indígenas, se han encargado de recordárnoslo mediante varias movilizaciones. La primera tuvo lugar en el año 1990 y fue una larga marcha que salió de Trinidad (Beni) rumbo a La Paz. La Marcha por el Territorio y la Dignidad tuvo una gran cobertura de los medios de comunicación, sobre todo radiales y en parte gracias a ello, la sociedad boliviana tomó conciencia de la existencia de miles de hombres y mujeres, ancianos y niños, que reclamaban con dignidad que se reconociera sus derechos, empezando por el que tienen sobre sus territorios que ocupan desde tiempos ancestrales.

Desde 1990, las movilizaciones estuvieron orientadas a exigir a los diferentes gobiernos que se sucedieron que se tome en cuenta sus demandas territoriales, que se legisle al respecto, que se respeten las normas adoptadas, que se cumpla con los compromisos acordados y que se evite la entrega de los territorios a actores ajenos, como madereros, ganaderos, o cocaleros.

El gran logro de estas movilizaciones fue dar a conocer, más allá de las demandas indígenas, la existencia de numerosos pueblos indígenas de las tierras bajas, desde la Amazonía hasta el Chaco, que son seres vivos, reales y con derechos. La sociedad se despertó multiétnica y pluricultural en los años 1990, y así quedó sentado en la Constitución Política del Estado.

Pese a haber sido inicialmente un tema exótico, la problemática indígena de tierras bajas se convirtió en un tema recurrente de actualidad. Sin embargo, de ser un tema prioritario y fundamental para los actores indígenas, para el resto de la sociedad, se fue diluyendo poco a poco. Hubo que esperar la cruel represión a los marchistas movilizadas contra la construcción de una carretera en medio de su territorio, en 2012, para que los bolivianos pensarán de nuevo en sus compatriotas y recordaran las muchas dificultades que siguen enfrentando día a día, tanto en el Beni como en otras regiones del país.

La Amazonía boliviana es rica y diversa: el norte, que abarca el departamento de Pando, el norte del departamento de La Paz y el norte del departamento del Beni, está más relacionado con la imagen que uno tiene de la selva, cerrada y misteriosa, aunque en las últimas décadas ha sido objeto de una explotación creciente (madera, goma, castaña, ganadería, minería aurífera, etc.). El sur, que corresponde a los llanos de Mojos en la parte central del departamento del Beni y una pequeña parte del de Cochabamba, alberga a dos regiones que conforman un conjunto para los pobladores indígenas: el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) y el Bosque de T'simane. Este conjunto ha sido objeto de muchas reivindicaciones por parte de los indígenas mojeños, t'simane y yuracaré, así como los movima, que lo ocupan ancestralmente y que reclaman que se les otorgue la propiedad sobre su territorio. Este proceso ha avanzado lentamente pero también ha retrocedido pues la zona está siendo apetecida por otras personas como campesinos productores de coca. Si bien las concesiones forestales entregadas a empresarios madereros ya fenecieron y están en proceso de entrega a los indígenas, este conjunto todavía está indefenso ante varios tipos de ataques.

En julio del año 2017 se inició una “Caminata de reafirmación de nuestro derecho histórico sobre el área de Bosque de T'simane” que llevaron adelante indígenas mojeños, movimas y t'simane, con el propósito de reafirmar la resistencia de los indígenas ante cualquier intento estatal de otorgar el Bosque de T'simane a otros actores sociales. Sin embargo, esta marcha fue distinta pues su meta no fue la ciudad de La Paz sino el mismo territorio indígena, a modo de buscar una retro-alimentación para seguir con la lucha. Pero en este caso, se trata de una lucha, de una protesta pacífica.

Poco después de esta movilización, CIPCA vio la necesidad de volver a repensar y discutir el tema de la lucha constante por el conjunto del TIPNIS – Bosque de T'simane, por lo que invitó a varios autores a escribir al respecto. Xavier Albó, alma de la institución, Fredy Villagómez e Ismael Guzmán se dedicaron a ello y produjeron tres artículos o capítulos que conforman el libro que está en sus manos. A ello se sumaron varios mapas, producidos por CIPCA, que ilustran las situaciones descritas. Si bien estos textos datan del año 2017, su actualidad no ha cambiado salvo en algunos detalles. Los artículos se refieren a las temáticas siguientes: Xavier Albó presenta la zona de estudio, así como sus actores indígenas y sus organizaciones; asimismo se refiere a las luchas indígenas por el territorio, pasadas y por venir. Ismael Guzmán habla de las características ecológicas del TIPNIS y Bosque de T'simane y de los diversos

intentos de colonización de los que fue objeto, desde la época prehispánica hasta la actualidad. Asimismo, enfatiza el carácter de “ancestralidad” de dicho territorio y el hecho que constituya un santuario espiritual. Finalmente, Fredy Villagómez, luego de evocar las diversas políticas de ocupación del territorio, se refiere a las tensiones y los conflictos que se expresan en torno al mismo por parte de diversos actores, todos en pugna por los recursos naturales.

Desde el corazón de Bolivia, el TIPNIS y el Bosque de T’simane y sus habitantes indígenas nos recuerdan a diario las prioridades del país. Más allá de escucharlos, ¿podremos compartir su causa?



# PARTE UNO

# CONTEXTUALIZACIÓN DEL TIPNIS, TICH Y MÁS ALLÁ

*Xavier Albó*



Organizaciones indígenas de la Amazonia Sur en el acto de entrega del título ejecutorial de las ex concesiones forestales a favor del Territorio Indígena Multiétnico, agosto del 2019.

Foto: CIPCA Beni.





El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, más conocido como TIPNIS, se ha convertido en una especie de “palabra mágica” (la frase es de David Choquehuanca<sup>1</sup>), porque cataliza hacia sí un sinnúmero de problemas de índole económica, política, visiones de desarrollo, etc., tanto a nivel local y nacional como incluso de relaciones internacionales.

Sobre todo, ello ya se ha escrito y se seguirá escribiendo mucho. Pero con frecuencia se lo hace desconociendo algunos datos clave de los propios autores locales y de su historia pasada y reciente, de su cultura, economía, etc., etc. Intentaré aquí aclarar, actualizar y ampliar algunos de esos puntos fundamentales.

El punto de partida para ese texto es mi contextualización al libro *Coraje* de Álex Contreras sobre la VIII Marcha indígena de 2010, salpicado de bellas fotografías. Pero aquí se lo amplía también al Territorio Indígena Chimán/T’simane (TICH) y, donde corresponda, algo de otros pueblos colindantes y otros temas más generales.

Entre los textos consultados para la elaboración de este libro han sido particularmente útil la *Evaluación ambiental estratégica para el desarrollo integral del TIPNIS 2001*, elaborada por el Servicio Nacional de Parques (SERNAP) con el apoyo de diversos investigadores (en adelante, EAE); las diversas publicaciones medioambientales del Programa de Investigación estratégica en Bolivia (PIEB); de CIDDEBENI, de CEJIS, de TIERRA; el *Informe final* sobre la Consulta “previa” de 2012, desde el gobierno (en adelante, IF) y la “validación” de dicha consulta, poco después en el mismo año por parte de la Iglesia católica (sobre todo con Caritas) y por la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDH) y, por su medio, también la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH). Varias de esas fuentes tienen además datos desglosados a nivel de comunidad.

---

1 Cuando el texto fue escrito por el autor, David Choquehuanca era ministro de Relaciones Exteriores. En noviembre 2020, asumió la vicepresidencia del Estado.

También me he basado en los trabajos de algunos investigadores concretos, como Carlos Romero (ex Ministro de Gobierno), Zulema Lehm, Sarela Paz e Isabelle Combès (ahora más centrada en el Chaco), entre otros; y –por supuesto– mi propia organización CIPCA que está patrocinando esta publicación, así como las organizaciones de base Indígenas originarias campesinas (IOC), a las que todos pretendemos servir, más allá de sus varios alineamientos políticos coyunturales.

## Breve repaso de los hitos previos

La I **Marcha** de 1990, durante el gobierno de Jaime Paz Zamora, denominada “Por el Territorio y la Dignidad”, fue la que “levantó la perdiz” de ese tema que, pasadas tres décadas, sigue sobre el tapete, con sus idas y venidas. Los pueblos indígenas orientales, siendo tan dispersos y minoritarios, siguen estando desde entonces en la agenda pública. Han tenido, sobre todo, desde entonces, la virtud de ser pioneros en subrayar problemas e innovaciones fundamentales para el conjunto del país.

Su primer aporte fue llamar la atención sobre su misma existencia, además de los quechuas y aymaras en la región andina y en sus avances expansivos en áreas de colonización o, como prefieren ellos autodefinirse ahora, en comunidades interculturales<sup>2</sup>.

Fue recién en el año 2001, con el censo de población, que se pudo establecer una primera aproximación cuantificada a su número, especificando los principales pueblos indígenas, lo cual quizás nunca se habría hecho de no haber ocurrido aquella I Marcha de 1990: el pueblo más numeroso era la nación quechua; según el censo de 1992, su idioma era hablado por el 34% de toda la población boliviana; fue seguido por la nación aymara con un 23%. El censo de 2001 especificó y midió por primera vez a

---

2 Pero ese mismo nombre tiene dos sentidos distintos en la actual Constitución Política del Estado (CPE). El principal y que debe aplicarse a todo boliviano y a sus instituciones, se refiere a su cualidad de ser abiertos a todos los culturalmente distintos de una manera inclusiva. Pero cuando se habla de los antes llamados “colonizadores” ese nombre sólo es el esfuerzo de darse y darles un nombre sin las connotaciones de imposición “colonial”. Así se hizo ya en el art. 3 de la nueva CPE. Pero esos “interculturales”, en ese último sentido más restringido, son los primeros que deben aprender a ser también “interculturales” en su sentido más amplio. Por no haberlo aprendido, esos “interculturales” (= colonizadores) son a veces los primeros en no ser abiertos (= interculturales en el sentido más general) frente a los pueblos indígenas originarios campesinos (PIOC) locales, con los que se encuentran en sus nuevos asentamientos. Este fue uno de los primeros conflictos en el TIPNIS. El mismo Evo Morales, “intercultural”, en sentido de colonizador, muchas veces no lo ha sido en el sentido más amplio y necesario para todos.

las 31 naciones o pueblos indígenas minoritarios y dispersos por las tierras bajas que, en total, equivalían al 6% de la población boliviana.

Su segunda gran contribución fue la de pasar el debate al nivel de *territorio* como un concepto más inclusivo que sólo tierras para cultivar, pues el territorio se refiere a todo el espacio en que, y desde el que se consideran sus diversos recursos y, de alguna forma reconocida o sólo de facto cierta jurisdicción. El fruto más inmediato de aquella I Marcha fue el reconocimiento oficial, siquiera por un decreto supremo, de los cuatro primeros territorios indígenas: (1) el sirionó, (2) el multiétnico TIM, (3) el entonces llamado “Bosque de Chimanes” y después TICH y (4) nuestro TIPNIS.

Todo ello fue todavía por un simple decreto supremo (DS), como cuando con otros simples decretos se pusieron en marcha antes la Reforma Agraria [RA], en 1953, y, años después, con el célebre DS 21060 en 1985, la plena instalación del Neoliberalismo en Bolivia. La transformación de esos decretos supremos fundantes en leyes puede tomar bastantes años.

Los mismos pueblos indígenas andinos, a partir aquella I Marcha de 1990, reencontraron que más allá de su síntesis, copiada de la Reforma Agraria mexicana, “la tierra es del que la trabaja”<sup>3</sup> –algo legítimo y urgente, sobre todo si se le añade “personalmente” para que no se la apropien los patrones y hacendados– eran también parte de “territorios” mucho mayores dentro de los que muchos vivían, empezando por las “comunidades”. Su organización “sindical” y su identificación como sólo “campesinos” resultaba insuficiente y reduccionista, sobre todo cuando eran además pueblos por autonomías indígena originaria campesinas (AIOC) con sólo una “s” final, para las tres palabras privilegiadas por nuestra CPE, con el fin de respetar las principales denominaciones genéricas locales, sin imponer ningún único nombre sobre los demás.

Los mismos pueblos andinos, a partir de aquella marcha, reencontraron que debían trabajar para recuperar sus “territorios”, que parecían habían quedado reducidos a sus comunidades, reducidas a su vez a “sindicatos campesinos”. Esta temática entró incluso en la reforma de 1994 a la CPE, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (Goni) acompañado por el primer vicepresidente indígena, el aymara Víctor Hugo Cárdenas. Esta reforma incluyó la nueva figura de “tierras comunitarias de orit

---

3 Esta primera síntesis sigue siendo una tarea legítima y urgente.

gen” [TCO]. Los líderes de la I Marcha dijeron con razón que esa figura no era sino un encubrimiento del concepto de “territorio” por el que ellos habían marchado; pero los parlamentarios de la época aún no aceptaban ese término por considerar que sólo las jurisdicciones estatales eran dignas de tal nombre.

La **II Marcha**, en 1996 durante la fase final del mismo gobierno de Goni y Víctor Hugo, complementó esa misma temática cuando estaba en plena discusión la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA). En los borradores de esta ley volvía a hablarse, con mayor detalle, de las TCO incluso como una nueva forma de propiedad agraria.

Esta II Marcha consistió entonces en una de las varias que, de manera simultánea y desde distintos lugares y perspectivas, estaban confluyendo hacia la ciudad de La Paz. Sobresalían de ellas sobre todo tres posiciones:

- (a) Varias marchas incluían a diversos sectores de indígenas/campesinos andinos e incluso colonizadores, sobre todo del Norte de La Paz, que eran más optimistas sobre las intenciones de aquella ley, y marchaban directamente para apoyarla en el temor (que resultó bien fundado) de que, si en las elecciones de 1997 subía otro gobierno, se quedarían sin nada: sin sogá ni cabrito.
- (b) Los colonizadores cocaleros del Trópico cochabambino marchaban de manera explícita para oponerse a dicha ley, sobre todo porque, según ellos, incluía cláusulas de defensa del medioambiente también con una segunda intención de frenar el avance cocalero a diversas partes (incluido el TIPNIS). No les faltaban razones para ello pues apenas un año antes, la llamada “policía ecológica”, emparentada con la Unidad Móvil de Patrullaje Rural (UMOPAR), había causado fuertes conflictos, incluso con muertos, en el Chapare (depto. de Cochabamba) y había detenido, entre otros, al dirigente máximo de las seis federaciones del trópico cochabambino, Evo Morales.
- (c) La II marcha de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) avanzaba más cautelosamente desde Santa Cruz, con un único objetivo bien claro: consolidar en la Ley su derecho a las TCO. Con esa única agenda se habían detenido un buen tiempo a medio camino para negociar ese punto. Y lo consiguieron. Este asunto se incluyó en la Ley y, además, sus disposiciones transitorias dieron prioridad a la titulación definitiva, por ley, de aquellos territorios que ya tenían un decreto supremo aprobado en 1990 y otros varios que entonces se añadieron.

La Ley INRA finalmente fue aprobada en octubre de 1996 e incorporó también otra disposición transitoria abriendo la puerta para que también en las tierras altas las propiedades comunitarias así tituladas por la Reforma Agraria de 1953 (mayormente en *ayllus*) se pudieran transformar en TCO. También en eso la demanda de los pueblos minoritarios de tierras bajas abría nuevos horizontes y posibilidades a los pueblos originario-campesinos de tierras altas.

La **III Marcha**, del año 2000, se definió como “indígena, campesina y de colonizadores” y se concentró más en la problemática del Norte amazónico. Un punto central era la demanda de que en esa región amazónica y más boscosa se aceptara que la unidad mínima de titulación, incluso para campesinos no indígenas y colonizadores, fuera de 500 hectáreas, supuesto un manejo sostenible que combinara la agricultura y la silvicultura (agrosilvicultura).

La **IV Marcha**, en mayo y junio de 2002, fue sin duda la más significativa desde la primera de 1990. Sobre ella contamos además con un excelente relato, día a día, elaborado por el futuro ministro clave del Movimiento al Socialismo (MAS), Carlos Romero, que entonces era director del CEJIS y acompañó a los marchistas. Su relato fue posteriormente publicado en *El proceso constituyente boliviano: el hito de la cuarta marcha de tierras bajas* (2006).

Su demanda central era insólita: una Asamblea Constituyente, ¡ya! Ésta surgía en buena parte de la constatación de que, en otros países vecinos, como Brasil, Colombia y Ecuador, sus pueblos indígenas habían conseguido derechos importantes (al menos en el papel) en sus recientes cambios constitucionales.

Otra particularidad, esbozada ya en la III Marcha, pero esa vez mucho más evidente, fue que el liderazgo había pasado a un grupo renovado que incluía a pueblos indígenas del Oriente, pero también a otros campesinos y colonizadores de la región. En cambio, la dirigencia máxima de la CIDOB, que seguía en manos de Marcial Fabricano, el antiguo líder de la Primera Marcha, no quiso apoyarla pues ya estaba cooptado por los gobiernos del momento y, en concreto por el de Jorge “Tuto” Quiroga<sup>4</sup>. La marcha fue, por tanto,

---

4 Jorge “Tuto” Quiroga era el vicepresidente de Hugo Banzer, en el gobierno que se inició el año 1997. Sin embargo, al deteriorarse el estado de salud del presidente, este renunció entregando el poder a Quiroga en el año 2001 y este gobernó hasta las elecciones presidenciales de 2002.

llevada adelante por disidentes que formaron el llamado *Bloque Oriente*. Marcial Fabricano intentó contrarrestar aquella movilización con otra marcha alternativa e incluso con una huelga de hambre en La Paz. Pero, como después detallaré, no logró su propósito.

Además, desde la llamada “Guerra del Agua”<sup>5</sup> de abril 2000, el modelo neoliberal vigente desde 1985 estaba perdiendo rápidamente su credibilidad y, en cambio, iban ganando fuerza otras alternativas que pronto fueron decantándose por Evo Morales y el MAS. El Bloque Oriente no fue menos y se incorporó a la ola.

Con todo ello, Evo y el MAS lograron el segundo lugar en las elecciones generales de julio del mismo 2002, a sólo un 1,5% del ganador Sánchez de Lozada. Un hito clave en ello ocurrió cuando los partidos tradicionales expulsaron a Evo del Parlamento, a raíz de un conflicto entre coccaleros y policías en Sacaba (depto. de Cochabamba) en enero del mismo año. Como reacción, la popularidad de Evo fue rápidamente en ascenso, estando ya a pocos meses de las elecciones.

Hay otros dos detalles relevantes para nuestro tema porque preludian lo que ocurrirá años después.

El primero es que, al pasar por el Chapare, los marchistas, ya masistas, no lograron el apoyo que esperaban de los coccaleros. La razón fue sólo coyuntural dado que, en vísperas de las elecciones, allí todos estaban mucho más enfrascados en asegurar el amplio triunfo del MAS tras la expulsión de Evo en el Parlamento. La marcha indígena les resultaba, por tanto, extemporánea. Pero ese desplante se unía a las tensiones que desde años anteriores ya había entre indígenas locales y coccaleros.

El segundo, como contrapunto, es que se les unió más bien, contra las previsiones, un sector del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (CONAMAQ), fundado poco antes en 1997. Quien los había convocado era don Marcial Fabricano para que fueran parte de su contramarcha. Pero al ir avanzando ambas marchas hacia La Paz –la de los indígenas desde Cochabamba y la del CONAMAQ desde Oruro, los primeros hicieron una rápida movida y lograron encontrarse con los de CONAMAQ

---

5 La “Guerra del Agua” fue un conflicto que opuso a los habitantes de la ciudad de Cochabamba contra la empresa Aguas del Tunari cuyas tarifas por el servicio de agua subieron desmesuradamente. En enero 2001, las movilizaciones fueron contundentes y la represión también.

y convencerles para que más bien se unieran a ellos.

Ya en La Paz, los dos juntos aprendieron por necesidad a deliberar conjuntamente siendo culturalmente tan distintos y lograron arrancar del Parlamento, pocos días antes de su disolución por las inminentes elecciones, una Ley de Necesidad de Reforma de la Constitución, que años después resultará clave para los cambios que ahora vivimos. Una vez más, esos pueblos minoritarios de tierras bajas resultaron ser unos profetas claves para transformar el Estado Boliviano.

La tres siguientes marchas, ya en la época del MAS, tuvieron un carácter muy distinto, por sentirse ya esos pueblos indígenas, de alguna manera, parte del gobierno entrante:

- La **V Marcha** (fines de 2006) fue para apoyar la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, que efectivamente se aprobó. Ya estaba Evo como flamante presidente, el primero aymara y con un buen currículum sindical y cocalero.
- La **VI Marcha** (julio 2007, hacia Sucre) fue una medida de fuerza para apoyar los cambios a favor de los indígenas en la Asamblea Constituyente, resistidos con virulencia por los opositores de la Media Luna y de la ciudad misma de Sucre. Mientras estaban marchando, su líder Adolfo Chávez viajó hasta Sucre pero fue agredido por los opositores.

Hay que resaltar el rol fundamental que, para esa nueva constitución, jugó entonces el *Pacto de la Unidad* entre las diversas organizaciones indígenas originario campesinas (IOC). Aunque tenían diferencias significativas por sus lugares de origen, por sus formas de propiedad de la tierra (familiar o comunitaria), de trabajo, de comercialización y por el estilo de sus organizaciones, lograron limar esas diferencias y hacer propuestas conjuntas que quedaron plasmadas en la nueva CPE. Este Pacto pasó a ser un fundamento clave del nuevo Estado.

- La **VII Marcha** (junio 2010) ya tuvo un cierto toque de cuestionamiento a “su” gobierno, para asegurar que la Ley Marco de Autonomías y otros instrumentos legales dieran mayores facilidades a esos pueblos indígenas. Hubo diálogos con ministros, como Carlos Romero, y parlamentarios, como Adolfo Mendoza y Gabriela Montaña, que han seguido siendo protagonistas por varios años; y al final se llegó a acuerdos aceptables, de modo que se interrumpió la marcha.

Lo que por entonces no sabían todavía aquellos marchistas era que –sin haber sido previamente consultados– en 2008 el gobierno del MAS ya había firmado un contrato con Brasil para la construcción de una mega carretera por medio del TIPNIS. Era el primer Territorio-Parque por el que, dos décadas antes, se había realizado la I Marcha, logrando su reconocimiento; y apenas el año siguiente (2009), había conseguido por fin su título ejecutorial definitivo como TCO. Por eso, cuando a los dos años, los pueblos afectados se vieron sorprendidos por el gran despliegue de maquinaria en la zona, organizaron la **VIII Marcha**.

## **La VIII Marcha y sus secuelas**

Es la primera marcha que se enfrentó directamente al gobierno de Evo y el MAS, que ellos mismos habían elegido cuatro años antes. Los pueblos indígenas afectados constataron rápidamente que este proyecto carretero iba a partir en dos el corazón de ese Parque y Territorio, una de los principales y más ricas reservas ecológicas del país; y los demás pueblos indígenas que vivían en situaciones comparables se dieron también cuenta de que lo que entonces ocurría en el TIPNIS podría pasar después con ellos en cualquier momento, si no se ponían todos ellos en movimiento.

La queja principal de los marchistas era, efectivamente, que esta importante obra, que tanto les afectaba, se había decidido y ahora ya se estaba ejecutando sin la debida “consulta previa, libre e informada”, prevista tanto por la Constitución boliviana (art. 30, n° 15), como por el Convenio 169 de la OIT de 1989 y la Declaración de 2007 de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, dos instrumentos jurídicos internacionales que el Estado Boliviano ya había transformado en leyes nacionales de rango casi constitucional.

Pese a los múltiples intentos del gobierno Evo/MAS para desacreditar la Marcha, ésta fue ganando vigor y logró también el apoyo de diversos sectores, unos realmente solidarios, otros sólo coyunturales para oponerse al gobierno. Cuando, finalmente, el 25 de septiembre se quiso cortar la Marcha de una vez por todas, con una violencia policial totalmente inaceptable en la localidad de Chaparina, fue todavía mayor el apoyo de la población y de una amplia gama de actores políticos. Gracias a ello el operativo fracasó y la Marcha culminó con un apoteósico recibimiento en la ciudad de La Paz el 19 de octubre de 2011.



Al gobierno no le quedó más remedio que concertar la Ley 180, más conocida como la “Ley Corta del TIPNIS”, en defensa de ese territorio y prohibiendo la proyectada carretera. El argumento que al parecer más influyó en el gobierno para llegar a esa decisión fue que ese pleito estaba dando un fácil argumento a la debilitada oposición para reestructurarse.

Sin embargo, desde la misma ceremonia del 24 de octubre 2011 en que se firmó y promulgó dicha ley en el Palacio de Gobierno, ya quedó claro que el presidente Evo la promulgaba no con un afán reconciliador hacia un permanente diálogo constructivo con esos pueblos indígenas de las tierras bajas, sino como el derrotado en una batalla, dentro de una guerra que continuaría y que debía ganar. Lo firmó refunfunando y casi sin abrazos. Seguía prevaleciendo la lógica de ganar al contrario en vez de negociar y buscar puntos convergentes para concertar.

Efectivamente, a los pocos días, Evo Morales empezó a decir que había sido “engañado”. En la elaboración del Reglamento, se contraatacó a los marchistas triunfantes arguyendo como si el carácter “intangibles” que la Ley 180 daba al TIPNIS quisiera decir que nadie podía tocar nada en ninguna parte del Parque, lo que era un simple sofisma. En otros parques, como el de la cercana Estación Biológica del Beni, entre San Ignacio y San Borja, se distingue un núcleo en el que, efectivamente, no se puede establecer ningún tipo de empresas lucrativas sino sólo actividades de investigación y conservación, y un contorno en el que los pobladores originarios pueden tener actividades productivas que no vulneren la sostenibilidad del parque. La propia CPE les reconoce su competencia exclusiva en lo referente a recursos naturales renovables.

Pero una de las principales estrategias para revertir la batalla perdida y acabar ganando la guerra fue preparar y llevar a cabo una marcha alternativa (conocida como la marcha de CONISUR<sup>6</sup>) hasta la ciudad de La Paz, para reclamar que se derogue aquella Ley Corta recién aprobada. Para ello se contactó a otros sectores bien precisos del TIPNIS, particularmente los de la subcentral CONISUR, tan influenciada ya por los sindicatos cocaleros del Polígono 7 y también a otras comunidades chimanes en el extremo norte del controvertido Tramo II, que habían sido poco antes visitadas por Evo<sup>7</sup>.

---

6 Se trata del Consejo Indígena del Sur, organización que representa a los indígenas que habitan las comunidades del TIPNIS.

7 Schavelzon (2012) está totalmente equivocado al afirmar que esta anti-marcha de CONISUR estaba

En la última columna del cuadro del Anexo se señala qué comunidades participaron (no sabemos con cuánta gente) en esta segunda marcha, según listas elaboradas por el Alto Comisionado de Naciones Unidas sobre Derechos Humanos. A diferencia de la anterior marcha, que atravesó el departamento de Beni hasta Trinidad para llegar a La Paz por Caranavi y Yungas (como la I Marcha de 1990), esta avanzaría desde el Polígono 7 hacia Cochabamba y, de ahí hacia el altiplano para llegar a La Paz por El Alto. Se evitó que en ella participaran directamente los cocaleros pero sí se les unió gente de fuera del TIPNIS, sobre todo de San Ignacio de Moxos y su contorno, que son los que más se beneficiarían con ese Tramo II.

Los grupos de familias caminantes sufrieron privaciones y bajas como los de la marcha anterior. Pero no fueron reprimidos y, al llegar a La Paz, fueron inmediatamente recibidos con Evo, quien incluso apadrinó a unos niños nacidos en el recorrido. Enseguida los marchistas, Evo y el gobierno concertaron una propuesta de ley 222 llamada de Consulta “previa” para los tres pueblos originarios del TIPNIS, la cual fue aprobada en tiempo récord por el Parlamento sin mayores cambios ni debate. Los pocos diputados que unas semanas antes decidieron formar una bancada “indígena”, bajo el liderazgo del mojeño Pedro Nuny, tomaron la testera, protestaron y abandonaron la sesión con la amenaza de organizar una IX Marcha. Más abajo dedicaremos una mayor atención a esa Ley 222.

## **La Madre Tierra del TIPNIS**

El TIPNIS es el gran escenario. Fue reconocido como Parque Nacional Isiboro Sé-cure (PNIS) ya el 22 de noviembre de 1965, cuando eran co-presidentes de facto René Barrientos y Alfredo Ovando. En aquel Decreto-Ley 7401 no se mencionó nada sobre la población indígena que ya lo habitaba, como si se tratara de un espacio vacío. Pero lo que sí se decía es que se declaraba parque “para preservar la zona de factores como la carretera ‘marginal de la selva’ y los planes de colonización, que proponía el presidente peruano Belaúnde”. Se lo mencionaba también como una medida que podría facilitar la solución del centenario conflicto de límites entre los departamentos del Beni y Cochabamba. El tema de la coca entonces era aún poco significativo. Pero no deja de ser interesante que ya se mencione el potencial impacto de un camino y el de la colonización.

---

también conformada por cocaleros del Polígono 7. Es probable que algunos se les unieran. Pero desde el principio, el gobierno procuró que participaran sólo los indígenas del TIPNIS y de San Ignacio.

Con los ojos de ahora, ya lo vemos a la vez (a) como Parque Nacional, como era ya desde 1965; y (b) como territorio indígena (TI), reclamado desde la I Marcha de 1990 y ratificado de manera definitiva dos décadas después con el título ejecutorial TCO-NAL-00029, del año 2009, primero como TCO y, por un decreto de diciembre 2010, ya como TIOC, En síntesis: TI + PNIS = TIPNIS.

Desde ambas perspectivas el espacio/territorio del TIPNIS es también objeto de derechos. Incluso desde esta perspectiva de un espacio natural privilegiado, el PNIS es ya el primer *actor*, en la medida que no es sólo un espacio lleno de recursos vendibles para explotarlos y lucrar con ellos hasta que se agoten, sino también como “la casa grande para todos”.

Este primer actor reclama también, a través de nosotros, sus derechos: los derechos de la Naturaleza, como dice la CPE del Ecuador. O, en una formulación más audaz y profética lanzada desde Bolivia, los derechos de la *Madre Tierra*<sup>8</sup>, reclamados por nuestro Presidente Evo ante las Naciones Unidas durante el año 2010, primero en la cumbre alternativa de Tiquipaya (Cochabamba), meses después en la cumbre mundial más oficial de Cancún (México), y a nivel más local, promulgados en la Ley Corta de Derechos de la Madre Tierra del 8 de diciembre del mismo 2010.

Dentro de la concepción del desarrollo sostenible, podemos ver nuestra obligación de tomar en cuenta esos derechos desde dos vertientes: la más humanista, como el hábitat de los humanos; o la más cósmica: “la tierra se nos muere”. Desde ambas perspectivas no la debemos destruir, no sólo porque con ello nos destruiríamos también todos nosotros sino también porque ella y todos somos parte de un más vasto y cósmico proceso vital.

Al principio, puede que los desbosques en el TIPNIS se perciban sólo como una amenaza a las formas de vida muy legítimas y respetables de determinados pueblos. Y no es poco. Pero, a la larga, tanto desbosque y otras amenazas a la Madre Tierra podrían ser incluso un paso más hacia la autodestrucción de todos los humanos y otros seres vivientes, por cuanto vamos achicando más y más nuestros pulmones colectivos de oxígeno puro.

---

8 Superado ya el reduccionismo racionalista de los siglos XIX y parte del XX, vuelve a tener cada vez más vigencia una sofisticada concepción filosófica / teológica que va más allá y vuelve a ver a la naturaleza como Madre Tierra, como un elemento fundamental dentro de esa vida más amplia y llena de diversidad complementaria en la que todos y todo está inmerso.

En este caso concreto del TIPNIS, debemos diferenciar dos zonas:

- (a) Su parte nuclear, el corazón del parque, que incluye toda su región occidental más montañosa (desde cerca de 3.000 metros en el extremo occidental del parque) hasta el piedemonte y dos prolongaciones de serranías entre las cuencas de los ríos Sécurve, Ichoa e Isiboro.
- (b) Los inmensos llanos orientales, más inundables y en varias partes con menos bosque, sea por su condición de sabana o por los desmontes ahí realizados ya hace décadas.

Pero –como detalla la EAE (SERNAP, 2011: 4-5)–, más allá de esa diversidad ecológica, la gran diferencia dentro del TIPNIS es la producida allí por los humanos, con dos modelos de desarrollo muy diferentes en pugna: el modelo indígena desarrollado en los actuales límites de la TCO y el modelo colonizador cocalero desarrollado en el “Polígono 7” y que es, en definitiva, una ampliación de la colonización del trópico cochabambino iniciado varias décadas atrás...

Con relación al primer modelo que, con sus matices y variantes, es el que prevalece en la parte nuclear del Parque, prosigue la EAE:

La TCO TIPNIS es el hábitat clave para la vida de los pueblos Yuracaré, T'simane [= Chimane] y Moxeño trinitario, principalmente porque constituye el último de los espacios donde pueden desarrollarse como pueblos indígenas luego que han sido permanentemente “empujados” desde las áreas de colonización, sobre todo desde el Chapare cochabambino.

Gran parte de la población indígena se encuentra en situación de pobreza medida por las precarias condiciones de vida que tiene relacionadas con el tipo de vivienda, el acceso a los servicios básicos (agua, educación, salud, comunicación, etc.) y con una economía que le permite una alimentación en muchos casos insuficiente (SERNAP, 2011).

Por contrapartida, se cuenta con un medioambiente conservado, mega-diverso y que mantiene una importante función reguladora de la región. Esta situación, en gran parte, es resultado de la presencia de un modelo socio-económico sostenible adaptativo a los ecosistemas a la dinámica ambiental. El modelo indígena se basa en un patrón de ocupación espacial que combina comunidades estables con movilidad espacial; existe

un conocimiento ancestral que organiza la vida social, económica y organizativa. Son pueblos que aún tienen un alto grado de seguridad alimentaria.

El otro modelo está presente mayormente en el Polígono 7 y en las áreas de colonización ubicadas más al sur, fuera del TIPNIS, con la característica de que se trata sobre todo de la variante productiva marcada por la producción de hoja de coca. A la corta, ha permitido un aumento notable de la población en estas áreas. En concreto, el Polígono 7, pese a representar apenas el 11,4% del conjunto del Parque, acoge ya a más población que el resto del TIPNIS. Prosigue la EAE:

El área de colonización (Polígono 7) es “la punta” de colonización que va hacia el norte del país; es parte de todo el proceso de colonización del trópico cochabambino originado hace muchísimos años atrás. Se caracteriza porque en su territorio el tipo de propiedad es privada...

En la última década el modelo de colonización presenta un desarrollo social y económico fuerte impulsado por programas nacionales como el de “desarrollo alternativo”, así como por una fuerte inversión del nivel departamental y del nivel municipal. Paradójicamente, es la economía de la coca la que se ha consolidado con una tendencia a ampliarse hacia la TCO...

No obstante, el tipo de modelo económico establecido en el área de colonización (en el paisaje de piedemonte) ha puesto en riesgo toda el área protegida... De hecho ya se perciben efectos ambientales y sociales negativos del área de colonización en el sistema general (SERNAP, 2011).

Este modelo penetra también más allá del área colonizada a través de empresas madereras (que fueron uno de los principales detonantes para la I Marcha de 1990), de otras que buscan comercializar cueros y, en menor grado, otros grupos.

A ello hay que añadir todavía que todo el TIPNIS está atravesado por dos concesiones petroleras, la de la zona occidental, llamada también Sécure y otorgada a la REPSOL, y la más oriental, otorgada a BHP Petroleum Bolivia. En su paso por el TIPNIS atraviesan tanto zonas nucleares como de los llanos y, además del medioambiente, podrían afectar tanto a los pueblos indígenas originarios como a los colonizadores. El Mapa 1,

extractado del estudio de Juan Eddy Terrazas sobre CONISUR, muestra estas dos concesiones y también la incidencia más inmediata que tendría el trazo de la carretera.

De momento, no se han desarrollado aún grandes actividades productivas en esas concesiones petroleras. Pero, por lo que ya ha ocurrido en otras partes, ya sabemos que es algo sobre lo que hay que estar en permanente vigilancia para que el posible beneficio general de esos recursos no vaya acompañado de maleficio para el territorio y quienes lo habitan.

La gran pregunta es si cabe o no compatibilizar los dos modelos, haciendo los debidos ajustes en cada uno de ellos. Algo está ocurriendo de manera espontánea por los crecientes contactos existentes entre las dos modalidades. Sigue el EAE:

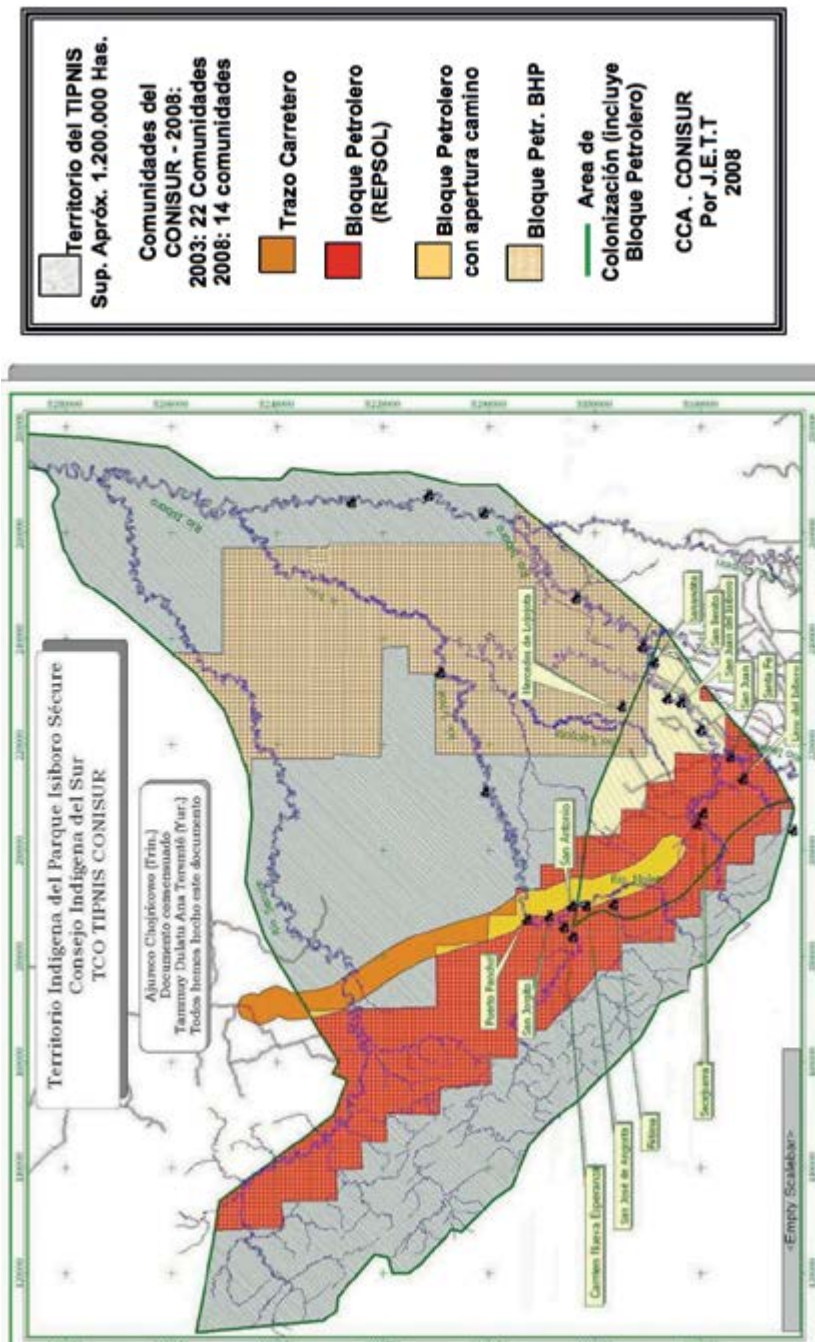
El modelo económico étnico adaptativo al medio ambiente se mantiene; son fundamentalmente economías familiares que combinan con economías comunales; en los últimos años el componente familiar está tomando mayor predominancia frente a los rasgos de economía comunitaria y, además, existe un proceso de adaptación de la economía étnica a economías de mercado como resultado de programas de desarrollo económico está introduciendo elementos nuevos en la económica del pueblo étnico. La fuente de su monetización son los ingresos que reciben por la venta de fuerza de trabajo a los productores colonos y a las estancias ganaderas que están “dentro” de la TCO (SERNAP, 2011).

Pero todo eso debería ser más bien objeto de acuerdos y concertaciones previas mejor estudiadas. Personalmente, me resisto a pensar que es inevitable sacrificar a nuestra Madre Tierra en el altar del desarrollo para que todos logremos un genuino y sostenible estilo de vivir bien.

## **La IX Marcha y, de momento, final**

Se dijo que saldría en marzo del mismo 2012. A la hora de la verdad lo hizo desde la catedral de Trinidad el 27 de abril, bajo la batuta inicial del indígena takana Adolfo Chávez, porque el dirigente Fernando Vargas estaba hospitalizado con dengue. Llegó sin mayores problemas hasta La Paz, pero allí Evo ya no quiso recibirles. Esperaron varios días y al final decidieron regresar a sus bases para desde ahí seguir su lucha. Su lema principal era que se abrogara la Ley 222, recién aprobada, para una Consulta “previa”,

Mapa 1: Concesiones petroleras en el Tipnis



Fuente: Juan Eddy Terrazas (2008)

que de previa no tenía nada. Y, cuando esa marcha llegó a La Paz, los del gobierno ya estaban todos enfrascados en alistar los instrumentos para realizar esa pseudo consulta.

Extractamos buena parte del comunicado final de la Comisión de Comunicación de la IX Marcha Indígena Originaria. Es como su canto de despedida. No habido una nueva o “X marcha” hasta ahora [fines del 2017]:

Buenas noches hermanas y hermanos. Buenas noches a la Policía que está detrás (los presentes empiezan a abuchearlos). No son nuestros enemigos, son seres humanos igual que nosotros, que sufren y sienten. Si queremos crecer tenemos que ser solidarios, no tenemos que pensar en venganza. No tenemos que pensar en que hay que echar palo en contra del otro, más bien tenemos que pensar que hay que mostrarle el camino. Los policías están sometidos a un mandato superior ¿Qué dice el dicho? Que donde manda capitán no gobierna marinero ¿verdad? Y por eso los tenemos que saber entender. Por eso tenemos que enseñar la humildad a ellos. Si pueden entender, bien. Si no entienden, bien. (...)

¿Qué queremos? ¿Por qué estamos aquí? ¿Por qué no estamos ahorita allá, en nuestra casa, mirando nuestra novela, nuestras noticias? Estamos aquí porque estamos sedientos de justicia –dijo Vargas. Estamos aquí porque ya no aguantamos que nuestros derechos sigan siendo vulnerados... Estamos aquí hasta estas horas de la noche, sufriendo el frío, porque queremos hacer que este gobierno entienda y respete nuestros derechos y la propia CPE.

Estamos aquí, al frente de la Vicepresidencia, donde cuando llegamos nos trataron de “indios de mierda”, de “salvajes”. Está bien: se lo agradecemos. Si ellos dicen eso, es porque no saben tampoco quiénes realmente son ellos. Yo les pido que sigamos así, como estamos ahora, contentos, tranquilos, aunque con ese fervor en el corazón por seguir luchando y mantener nuestro patrimonio, por mantener nuestro medio ambiente, nuestra biodiversidad, para que los bosques sigan capturando lluvias y así tengamos agua. Seguir luchando para que ese espacio, ese pulmón del mundo, siga brindándonos aire puro y así sigamos respirando. Esos que nos trataron también respiran de ese espacio. Pero resulta que nuestros patrimonios, esos espacios de masa boscosa, están siendo mirados por el gobierno, que tiene la política de cultivar coca y producir droga, y eso no queremos.



Hay una información que ha rodado por el Internet (...), “NarcoEstado”, dice. ¡Qué pena! ¿No? Esa es una vergüenza para los bolivianos... Resulta que ahora hemos retrocedido creo que 90 años. Pero tenemos que ser fuertes, tenemos respeto entre nosotros mismos para hacer que nuestros gobiernos aprendan a respetar. Y si no aprenden, los cargos no son eternos (...)

Y miren a esta juventud hermosa, esta juventud que va a seguir procreando hijos; esa juventud, esos hijos a los que no podemos dejar un mundo contaminado. No les podemos dejar un país lleno de droga. No les podemos dejar un mundo que ya no tiene aire puro. Tenemos que luchar. (...) Queremos que nuestras próximas generaciones sigan gozando y viviendo y respirado aire puro. ¿Por qué a veces quienes vivimos en la selva no nos enfermamos tanto? Porque no consumimos los animales con hormonas. A los animales del monte, al jochi pintao, al chanco de monte, al tatú no les ponen hormonas para que crezcan rápido, en unas semanas. Pero acá comemos pollos que en 15 días los hacen ya carnear ¿no ve?

¿Por qué tenemos que luchar unidos? Porque queremos preservar y conservar nuestra naturaleza, nuestra biodiversidad. Cuando un ser humano tiene fregado el pulmón ¿vive bien? No. (...) En los bosques, el TIPNIS es parte del pulmón del mundo. Por eso tenemos que luchar unidos, para tenerlo y conservarlo y protegerlo. Pero no es fácil en estos momentos, porque hay una política del gobierno extractivista, entreguista. Al gobierno no le interesa que las transnacionales vengán y destruyan. No le interesa que los cocaleros empiecen a hacer pampa de esos bosques, porque ese es un compromiso político, y los compromisos políticos tarde o temprano cobran la factura, y los cocaleros están cobrando su factura. Por eso el gobierno del presidente don Juan Evo Morales no nos ha querido recibir. Hoy se reunió con los cocaleros en el Chapare y les dijo: “Hermanos, no se dejen pues decir que ustedes son narcotraficantes”. (...) En otras palabras, les dijo: “Produzcan, pero no se dejen pillar” –sostuvo Vargas. (...)

Dentro de unos minutos más conformaremos una Comisión Nacional de Defensa del TIPNIS y del patrimonio de los bolivianos, para que defendamos no solamente al TIPNIS, sino a las 22 áreas de carácter nacional; para defender los recursos naturales, el medio ambiente, los territorios y los derechos de todo el pueblo boliviano, incluidos los pueblos indígenas. Para eso queremos crear esa instancia. Y esa instancia va a hacer todas las gestiones para tener articulación entre una lucha en el monte

y una lucha en la ciudad.

Creo que es “TIPNIS o muerte”, porque si el TIPNIS se acaba, mañana se van a acabar el Parque Carrasco, pasado el Parque Madidi, luego el Amboró, la Estación Ecológica de Beni, Tariquía y así sucesivamente, hasta que nos quedemos sin nada. Es buena la recomendación del hermano: “No se dejen comprar”. (...) Si no fuera así, yo no estuviera parado aquí ¿no ve? Tenemos que ser luchadores, pero con inteligencia, con ideología, con capacidad, sin violencia.

Esa Comisión tiene que ser respetada y toda la ciudadanía tiene que ir a través de esa Comisión a apoyar. A través de esta Comisión se va a plantear la acción popular en defensa de nuestro medio ambiente y nuestra biodiversidad (como) dice la propia CPE. (...)

Esa Comisión tiene que repercutir en el contexto internacional, hay que seguir luchando, hay que seguir protegiendo los únicos espacios que tenemos en la Amazonía, los bosques que nos dan aire puro, que son capturadores de dióxido de carbono y son también capturadores de lluvias para que sigamos con vida, porque sin agua y sin aire no vamos a existir. [...] ¿Por qué allá afuera hablamos de que somos protectores de nuestro medio ambiente y aquí hacemos cosas contradictoras?

¿Qué pasó después con esa Comisión Permanente? No se sabe mucho, salvo que después de julio de 2013 aparece todavía en defensa de los dirigentes Fernando Vargas Mosúa, Adolfo Chávez Beyuma y Pedro Nuny Caity contra quienes las autoridades judiciales emitieron mandamientos de apremio.

Una de las responsables de esa Comisión de Defensa Nacional del Tipnis, Ingrid Barrientos, informó que ante el abuso que suponen los mandamientos de aprehensión contra los dirigentes indígenas, emitieron un comunicado repudiando este nuevo atropello contra los derechos individuales y colectivos de las personas que pretenden defender su hogar y sus tierras. Según el comunicado, es indignante e inaceptable el tratamiento diferenciado de los procesos judiciales referidos a la represión masiva en Chaparina, ocurrida en 2011 sin que, hasta el momento, se haya realizado ni una sola imputación, incumpliendo todos los plazos procesales correspondientes y dejando en la impunidad a los responsables. “Nos solidarizamos con los hermanos indígenas Fernando Vargas Mosúa, Adolfo Chávez Beyuma y Pedro Nuny Caity, quienes han sido injustificadamente demandados y cuya aprehensión ha sido ordenada”, refiere

parte de las resoluciones del comunicado. Asimismo, denuncian que las acusaciones con las que se intenta apresar y acallar a los dirigentes indígenas son falsas pues aseguran que hay imágenes que evidencian lo sucedido en San Pablo<sup>9</sup> y fueron publicadas por Sammy Schwartz, quien se convirtió en una nueva víctima de la persecución del Gobierno por demostrar a través de su trabajo periodístico lo que realmente ocurrió en San Pablo. Según Ingrid Barrientos, los componentes de la Comisión de Defensa Nacional del Tipnis exigen justicia imparcial para el esclarecimiento de los hechos y castigo a los responsables de la represión de Chaparina.

Queremos prevenir nuevos enfrentamientos entre bolivianos, nos oponemos a que se mantenga la retardación de justicia y asumiremos las medidas que sean necesarias para enfrentar el avasallamiento de los derechos de los dirigentes indígenas del Tipnis y los nuestros como ciudadanos (*La Patria*, 15.07.2013).

Pero después, si bien sigue habiendo permanentes noticias sobre el TIPNIS, ya no hacen referencia a dicha Comisión. El hecho de que después no haya habido otras marchas suena al “canto del cisne” antes de morir. Visto en perspectiva, tal vez habría sido necesario “cranear” mejor la oportunidad y el cuándo de esa IX marcha.

Evo Morales declara en 2011 que en realidad lo de ser el ‘primer presidente indígena’ es más cosa de la prensa, y que él siempre se había sentido más bien ‘primer presidente sindicalista’ de Bolivia. El más alto dirigente campesino declara ante las cámaras que los indígenas son salvajes que deben dar lugar al progreso. A los indígenas amazónicos se los llama latifundistas con tierra improductiva que debe ser repartida. En 2011 una marcha llegaba a La Paz oponiéndose a la carretera que Evo Morales había prometido a sus bases cocaleras, y declarado que se haría ‘sí o sí’. Geográficamente, la carretera daría salida al Chapare, centro cocalero y cuna política de Evo Morales. El proyecto se integraría a IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana)... Algunos defensores del TIPNIS graficaban trágicamente cómo, junto a la ruta, vendrían camioneros y burdeles que prostituirían las mujeres indígenas. Evo Morales más bien dijo en un discurso a sus bases cocaleras que los hombres deben en-

---

9 En esa comunidad, perteneciente a la subcentral TIPNIS, que entonces dirigía Fernando Vargas, en un ampliado local, apareció, sin haber sido convocado, el dirigente Gumerindo Pradel, “cacique” de CONISUR. Al ver la posición agresiva de la población, intentó huir, pero le alcanzaron, le dieron unos pocos chicotazos y le hicieron firmar un acta según la cual no volvería a involucrarse, sin ser llamado, en esos eventos que no le correspondían.

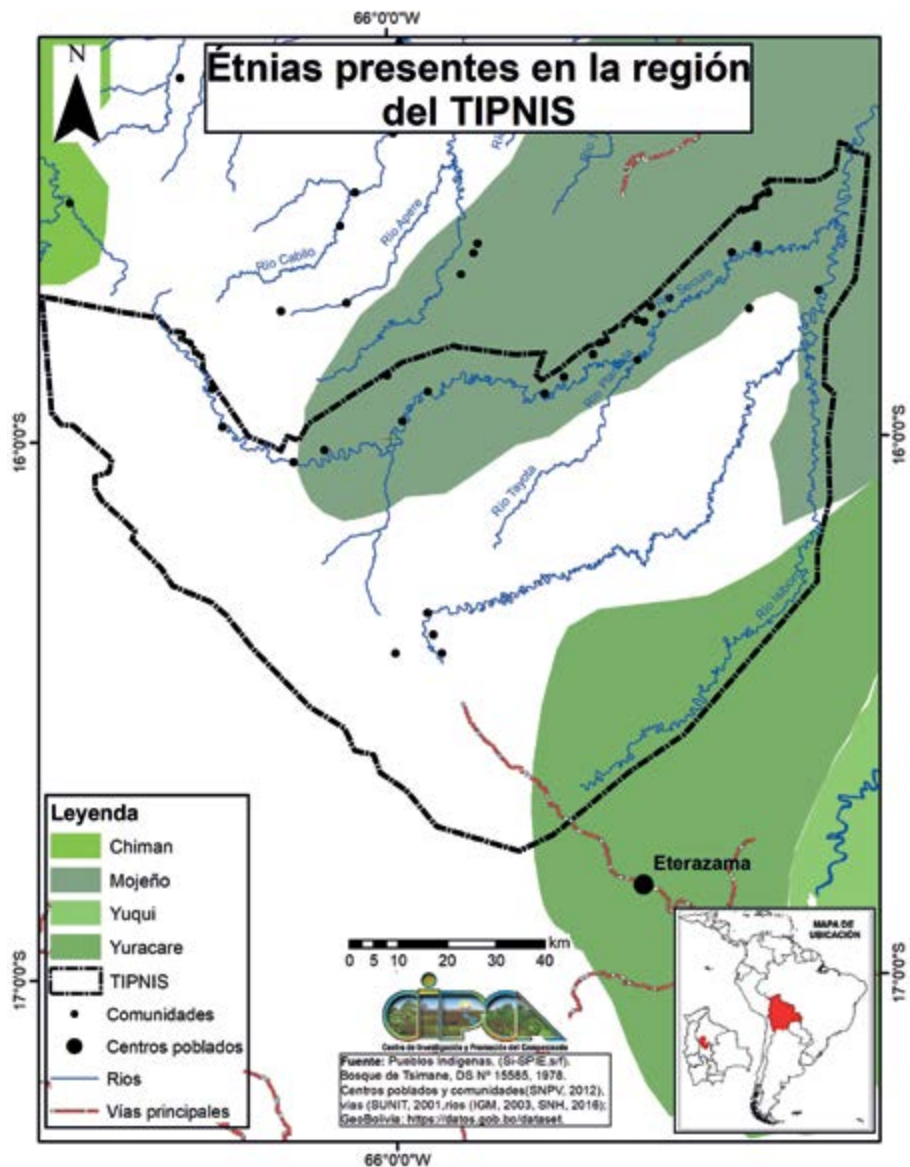
trar y buscar las mujeres indígenas para ‘enamorar’ y convencerlas de la importancia de la carretera, lo que él haría si tuviera tiempo (Schavelzon, 2012).

## **Los actores indígenas orientales**

Los indígenas de la región provienen de tres pueblos o naciones, que de mayor a menor población actual dentro del TIPNIS son: el mojeño trinitario, el yuracaré y el chimán/t’simane. Los tres tienen una amplia movilidad geográfica y desde bastante antes ya mantuvieron intercambios entre ellos. En 2012 había incluso siete comunidades en que conviven dos de ellos, sin contar a los colonizadores (hoy interculturales) que han llegado más recientemente ni a los pocos no indígenas, y sus respectivas empresas.

También, el cuadro siguiente sintetiza esta distribución de acuerdo a las diversas subcentrales y alguna otra subdivisión y el cuadro del Anexo final detalla los rasgos étnicos y demográficos de cada una de las comunidades, ordenadas por subcentral.

Mapa 2: Presencia étnica en la región del TIPNIS



Fuente: Elaboración de CIPCA

**Cuadro 1: Comunidades indígenas del TIPNIS según grupo étnico y subcentral, 2011**

Grupo étnico	Subcentral TIPNIS			Subcentral CONISUR			TOTAL
	Sécure	Río Isiboro	Río Ichoa	Ex TIPNIS Isiboro	Alto Ichoa	Polígono 7	
Mojeño-Trinitario	10	8*	9		4	1	32
Yuracaré	10	4	1	4		2	21
Chimán	5						5
Chim+Yurac	1						1
M.Trin+Yurac	1	2		2	1		6
TOTAL	27	14	10	6	5	3	65

\*Santísima Trinidad, del Polígono 7, se incluye en la subcentral TIPNIS, Río Isiboro.

A continuación, en el resto de esta sección señalaré algunos rasgos característicos de cada uno de esos tres pueblos y, en la siguiente sección, me concentraré en la historia y características de las organizaciones supra-comunales a las que están afiliados.

### **Pueblo yuracaré**

Es el que tiene una presencia más antigua en el TIPNIS. La terminación *-sama* de muchos ríos refleja lugares en que hay o hubo yuracarés. Antiguamente toda la región, que abarca mucho más que el TIPNIS, era conocida genéricamente como las “Montañas de Yuracaré” y, actualmente, este es el segundo pueblo indígena oriental más importante en ese territorio, presente en 26 de las 65 comunidades.

La lengua yuracaré es aislada: no se conoce ningún otro pueblo que hable una lengua emparentada a la suya. Lamentablemente, por las condiciones en que están viviendo, en muchas comunidades, esta lengua única ya no se trasmite a la nueva generación.

Su hábitat tradicional cubría también buena parte del Trópico de Cochabamba, ocupada ahora por cocaleros. Este pueblo siempre ha sido amante de su forma libre de vida y casi todos los intentos de misionarlos acabaron en fracaso. El sucesivo avance de la colonización en su territorio, desde los años 1960, ha provocado también su expansión más

y más hacia el norte, incluso más allá del TIPNIS, para mantener su estilo de vida.

Sus viviendas, con frecuencia dispersas, estaban y están predominantemente en la cercanía de ríos, desde donde se han dedicado a la pesca y caza, más algo de agricultura itinerante.

Su principal organización es la familia y entre familias emparentadas, de modo que sus asentamientos son de menor tamaño que las típicas comunidades, aunque grupos de estas familias tienen actualmente su “corregidor”, como principal autoridad comunal. Son comunidades por lo general pequeñas. Muchas no llegan ni a 10 familias; la mayoría no llega a 20 familias y sólo dos pasan de 40.

A nivel supra-comunal, las principales autoridades son las de la correspondiente sub-central (Isiboro, Sécore y CONISUR) sin ninguna autoridad común exclusiva para el conjunto de este pueblo originario, desparramado por casi todo el TIPNIS sin plena continuidad geográfica.

Con la penetración masiva de los colonizadores en su territorio, aunque muchos se han ido trasladando más al norte, otros han quedado cooptados por estos sindicatos sea como su mano de obra o adoptando incluso sus formas de vida, por ejemplo, cultivando coca y talando madera para su venta. Bastantes de las comunidades yuracarés afiliadas a CONISUR ya han adoptado la estructura sindical, entre otras razones para tener también derecho a un cato de coca por familia.

En este sentido, el pueblo yuracaré es probablemente, dentro del TIPNIS, el que más ha quedado afectado en su cultura y modo de ser por la penetración de cocaleros con sus intereses dentro de su territorio.

### **Pueblo chimane o t'simane**

La mayor parte de este pueblo vive fuera del TIPNIS, más al noroeste, en el Territorio Indígena Chimane (TICH), sobre todo a lo largo del río Maniqui, dentro del municipio de San Borja (Beni), que es sin duda el que alberga más chimane<sup>10</sup>. Los hay también, en menor cantidad, en el Territorio Indígena Multiétnico (TIM), más al oeste, entre San Borja y San Ignacio; y en el Territorio Indígena de Pílon Lajas (TIPLA), ya

---

10 En los demás artículos de este libro, se escribe t'simane.

parcialmente en el departamento de La Paz. Los chimane se desplazan con bastante libertad entre estos territorios, prescindiendo de los límites de cada TCO/TIOC. En el TIPNIS sólo está el extremo oriental de este pueblo chimane, con seis comunidades, todas ellas en el Alto Sécure y una de ellas –Oromomo, con 46 familias– compartida por chimane y yuracaré.

Su lengua sólo está emparentada a la de los mosetenes, que viven más al oeste ya en el departamento de La Paz y con los que comparten una auto-identificación común como *muntyi*.

Los mosetenes aceptaron las misiones católicas más temprano, con las primeras iniciativas desde la Colonia tardía y reducciones misionales más estables desde 1860. En cambio, los chimane fueron más reacios. Su primera misión católica permanente se creó en Fátima (alto río Maniquí, San Borja) recién en 1953; y poco después, en 1956, la Misión Evangélica Nuevas Tribus fundó otra, que llamó Horeb, a 5 kms de San Borja. Esa diferente relación con las reducciones misionales explica, al menos en parte, su mayor diferenciación.

Se ha estudiado la forma de vida de los chimane sobre todo en sus numerosos asentamientos de todo tamaño a lo largo del río Maniquí (San Borja). En general se parece a la de los yuracaré tradicionales, pero la mayor, aunque tardía presencia misional ha modificado algo su estilo, por ejemplo, llevando a una concentración algo mayor de población siquiera en las comunidades misionales.

Por otra parte, los pocos que están dentro del TIPNIS han quedado mucho menos influenciados por la penetración de los colonizadores. La principal amenaza, al menos en sus parientes del TIM y el TICH, más allá del parque por el norte, proviene más bien la presencia de diversas empresas madereras, que fue uno de los principales detonantes para la I Marcha de 1990.

En nuestras comunidades del Alto Sécure, la innovación más publicitada, en torno al año 2010, fue el convenio realizado entre la Operadora de Turismo Ecológico Unta Med Agling de Bolivia S.A. y las comunidades locales, al parecer con las debidas licencias ambientales, para instalar allí un proyecto de turismo ecológico “Chimanes”, con una inversión total de 1,2 millones de dólares. Se atrae así a tu-



ristas, sobre todo europeos, que pasan una semana en la zona, a un costo de unos 7.000 dólares (hacia el 2010), incluido todo el transporte, para conocer y disfrutar del parque. Pueden realizar también actividades no depredadoras, como la “pesca con mosca y devolución inmediata” de sus presas al río y las comunidades reciben un beneficio cuyo monto no ha sido especificado<sup>11</sup>. No dispongo de mayores elementos para evaluarlo más a fondo.

En cuanto a su organización, la más inmediata y cotidiana es –como en los yuracaré– la pequeña comunidad formada por unas pocas familias emparentadas. En torno a alguna misión han surgido agrupaciones algo mayores, con sus respectivas autoridades.

Recién en 1989, bajo los auspicios de la Misión Nuevas Tribus, se creó en Horeb una organización supra-comunal basada en su identidad chimane, llamada el Gran Consejo Chimán, presidido por un *cacique* que puede ser o no reelegido cada cuatro años. Muy allegados al pastor, que tenía también su propio aserradero y buenos vínculos con los grupos hegemónicos locales y nacionales, en aquellos primeros años los chimane no participaron en la I Marcha de 1990 y más bien consiguieron rápidamente su propio territorio (que entonces se llamaba Bosque de Chimanés), origen del actual TICH.

Posteriormente la misión se fue y cedió sus excelentes instalaciones locales a este Gran Concejo y, aunque mantienen ciertos vínculos, ya no tiene la incidencia cotidiana de antes, de modo que el Gran Concejo Chimán ha ido teniendo su propio desarrollo. Su principal cacique, Jorge Añez, es bien aceptado y ha sido reelegido ya en varias ocasiones. Más aún, dando cumplimiento a una meta largamente acariciada por los chimane, en las elecciones municipales de abril 2010 estos se presentaron en San Borja con su propia gente y su candidato a alcalde (el propio Jorge Añez, que para ello, se acercó al MAS) y consiguieron ganar.

Es sin duda un gran salto cualitativo. Antes era algo totalmente impensable en este municipio con más de 30 mil habitantes, muchos de ellos en su centro urbano o inmigrantes y que, hasta hace poco, estuvo controlado por políticos de derecha como

---

11 Datos de ERBOL, 26.X.2011. Es un esquema que recuerda el de la nación indígena kuna, en la costa caribeña de Panamá, cuyos miembros, bajo estrictas condiciones controladas por ellos mismos, acogen en sus bellas islas a veleros y yates turísticos.

el célebre Walter Guiteras<sup>12</sup>. A fines de abril 2017 seguía como alcalde, pero fue enviado preventivamente a la cárcel, por sospechas de malversación de recursos.

La situación en las seis comunidades chimanes del Alto Sécore, pese a sus lazos de parentesco con los del río Maniquí, es distinta, pero sin duda habrán comentado entre ellos lo que ocurre en el vecino pueblo de San Borja. Estas comunidades siguen activas en la subcentral Sécore, multiétnica, dentro del TIPNIS. Pero desde 2010 han recibido incluso visitas del Presidente Evo en Santo Domingo (12 familias yuracarés) y Oromomo. Así se explica que en enero 2012 hayan participado también en la marcha de CONISUR, pro-carretera, patrocinada desde el gobierno (ver más abajo).

La mayor sorpresa de este pueblo indígena es que, según artículos científicos (en que participaron más de 20 especialistas, sobre todo en medicina) publicados en la revista médica *The Lancet* (marzo y noviembre 2017), divulgados, entre otros por la BBC, el pueblo chimane es, entre todos los hasta ahora estudiados, el que tiene el corazón más fuerte del mundo y el que tiene menos enfermedades cardíacas. Desde 1999, los chimane han sido objeto de diversos estudios científicos; este se hizo a una muestra representativa de 705 adultos, de 40 años y más. La población estudiada viajaba horas y horas en canoa para llegar a la clínica donde sometieron sus arterias coronarias a un sofisticado examen que medía el nivel de plaquetas de calcio, el indicador más fiable de enfermedades del corazón. El resultado es que sus arterias son en promedio 30 años más jóvenes que las nuestras. No sabemos aún las causas exactas ni los científicos se aventuran todavía a declararlas. Pero ahí van algunas pistas:

El 85% no presenta ningún síntoma de arterosclerosis coronaria, en contraste con el promedio de Estados Unidos, en el mismo grupo de edad, que está por el 51%. Su dieta tiene 14% de proteína, 14% de grasa y 72% de carbohidratos no procesados, libre de grasas saturadas. Su comida habitual consiste en arroz, plátano, banano, maíz, yuca, fruta y nueces; 17% proviene de su caza y pesca. Tienen muchos gusanos intestinales y dientes poco cuidados; comen pirañas, micos, caimanes y “todo lo que dé la tierra y el agua que los circunda”. Sin embargo, sus niveles de colesterol LDL pasaron de 72 a 90 o 100 en un periodo de tiempo reducido. Otro estudio con

---

12 Walter Guiteras (1950-2020) fue ministro de Gobierno y de la Presidencia durante el gobierno de Hugo Banzer, en los años 1999 a 2001. Previamente, fue diputado y senador por el departamento de Beni, de donde era oriundo.

población más joven ya muestra que un 51%, compra bebidas azucaradas. Por eso, quienes hicieron el estudio ya adelantan que no se trata de algo genético sino del estilo de vida. “Este estudio demuestra que la arterosclerosis coronaria podría evitarse si la gente adoptara algunos elementos del estilo de vida tsimane: **manteniendo muy bajos el colesterol LDL, la presión sanguínea y el azúcar, no fumando y siendo físicamente activos**”, dijo el doctor Gregory S. Thomas, uno de los cardiólogos que participó en el estudio, del Long Beach Memorial Medical Centre.

Los chimane son muy poco sedentarios. A diario recorren vastos territorios, a veces hasta durante más de siete horas, para cazar o pescar su cena. Un medidor de pasos muestra un promedio diario de unos 17.500 pasos en los hombres y en las mujeres (que además suelen cargar a sus hijitos menores), unos 15.500.

“No me sorprende este hallazgo”, asegura Wigberto Rivero, antropólogo boliviano experto en pueblos indígenas amazónicos. “Los t’simanes son un pueblo muy longevo, y su relación con la naturaleza y sus plantas medicinales les ha permitido, por ejemplo, hacer frente a enfermedades mortales como la leishmaniasis”.

### **Pueblo mojeño trinitario**

Este es actualmente el grupo indígena oriental más numeroso en el TIPNIS pero es también el de asentamiento más tardío. Está actualmente presente en 38 de las 65 comunidades del TIPNIS, en seis de ellas conjuntamente con el pueblo yuracaré, y en otras partes de la provincia de Moxos y otras, ya fuera del parque.

Como indica su denominativo “trinitario”, son mojeños que provienen de antiguas reducciones jesuíticas, como Trinidad, donde había surgido –en frase del investigador franciscano Lorenzo Calzavarini– “una realidad anti-colonial por excelencia”. Pero las cosas cambiaron totalmente desde que en 1767 los jesuitas fueron drásticamente expulsados por el régimen español. Poco a poco, muchas de sus tierras fueron avasalladas por los *karayanas* (no indígenas), mayormente ganaderos.

Con la República, su situación empeoró todavía más, de modo que empezaron rebeliones y sobre todo huidas a otras partes entre las que –para nuestro tema– sobresale la de Andrés Guayocho, lleno de connotaciones religiosas, en 1887. Se resistían a ser utilizados como mano de obra en las estancias y sobre todo a ser reenganchados

y trasladados a los lejanos siringales o gomales, más al norte, de donde pocos regresaban. Ese año 1887 marcharon primero contra los *karayana* (blancos) de Trinidad, pero después empezó un éxodo continuo hacia el sur, donde se fundaron primero los nuevos pueblos de San Lorenzo y San Francisco (Javier) y de ahí otras muchas comunidades, llegando así hasta el actual TIPNIS. Ya a principios del siglo XX sobresalió en este éxodo continuo el liderazgo de Santos Noco, desde San Lorenzo.

En todo ese caminar ha estado siempre muy presente el sentido religioso y mesiánico de la búsqueda peregrina de la “Loma Santa”, guiados por profetas (a veces niñas) surgidos de su medio. Este es el origen de muchas de las comunidades en los ríos Sécure, Ichoa e Isiboro, por no hablar de tantos otros fuera del TIPNIS. En ellas han procurado mantener aquella identidad indígena mojeña y a la vez cristiana, que ya habían hecho propia en las misiones jesuíticas.

El sociólogo e historiador franciscano Lorenzo Calzavarini, ya fallecido, fue invitado en 1976 a la comunidad San Miguel del Isiboro (en el sur, ahora colindante con el Polígono 7) para pasar con ellos la Semana Santa. Quedó hondamente impresionado por lo que allí vivió y después lo ha relatado dentro de su libro *Teología narrativa* (1995: 27-52). Como ilustración de lo arriba señalado y a la vez en homenaje a este gran amigo recién fallecido, extraigo algunas partes de su relato.

Viajó de Cochabamba a Villa Tunari y, de ahí al río Eterasama, donde ya le esperaban con dos canoas. Navegaron todo el día a remo, durmieron en la orilla y de madrugada siguieron remando el día siguiente. Pasaron por el lugar de un colonizador y comerciante cochabambino que tenía lancha a motor y trabajaba con peones trinitarios a los que pagaba con azúcar y otros artículos comerciales —“patrón y siervos en una región percibida como selva”, comenta el autor. Finalmente llegaron a San Miguel, donde descubrió Lorenzo la fascinante realidad e historia de este y otros pueblos:

El pueblo, encerrado entre la selva interminable y el río, que son también de subsistencia y de comunicación, guarda su centro en la plaza... con su templo y la alcaldía [sin ser municipio]...

La historia que llevaron consigo los Trinitarios encuentra testimonio en las partituras musicales que el ‘jefe’ de los músicos... guarda en una caja que custodia en

su cabaña... Él sigue tocando el violín que construye y arregla con sus manos<sup>13</sup>. El violín pasará a sus discípulos con las transcripciones musicales. Las anotaciones de los diferentes maestros de capilla permiten reconstruir el largo peregrinaje: 2 de Marzo de 1896, San Francisco, 1º de Febrero de 1904, Trinidad... 1907, San Francisco... 1935, San Lorenzo... 1940, San Francisco Javier... En 1951 partieron de Trinidad [hacia]... San Lorenzo, San Javier y se establecieron en Asunta sobre el río Sécure... y Covendo. En este trayecto quedaron destruidas 20 de las 80 familias, Los muertos fueron 57, sobre todo niños y mujeres. En Covendo no pudieron “congeniar” con los Chimanes “porque eran salvajes”. En 1967... retomando el Sécure vinieron a Ichoa, llegando en 1972 a San Miguel de Isiboro donde ya se había establecido antes otro grupo de Trinitarios...

El catequista está encargado de la educación de los niños. A las seis de la mañana, en los días no laborales, les enseña oraciones, prácticas católicas, sacramentos y organización cristiana de la comunidad... Introduce la descripción de la “Loma Santa”: en una colina, rodeada de una inmensa llanura, vive un viejo que espera a los Trinitarios, actualmente sufridos por ser peones de los “carayanas”. El viejo puede ser... fuerza de Dios o el mismo San Miguel... La existencia de la “Loma Santa” ha sido predicada por los ancianos –“los Guayocho”, sus antepasados– que eran muy buenos, valientes, aunque salvajes... (Calzavarini, 1997).

Durante las ceremonias de la Semana Santa, el Jueves Santo se nombra a los Apóstoles y a las Mamas:

Esta última institución agrupa a mujeres de edad superior a 50 años, dedicadas a la actividad asistencial y educativa en la comunidad. Los Apóstoles, en cambio, son responsables de las “parcialidades”... que son: 1, los sacristanes; 2, los músicos; 3, los encargados de la ganadería; 4, los carpinteros; 5, los recolectores de miel; 6, los encargados de la comida; 7, los cortadores de árboles; 8, los herreros; 9, los sastres; 10, los que vigilan el río; 11, los adivinos; 12, los que abren sendas... (Ibíd.).

---

13 Décadas más tarde esta riqueza musical ha sido sistematizada y digitalizada en el Archivo de Música de Mojos cuyo catálogo (¡sólo catálogo!) ha sido objeto de una impresionante publicación en tres volúmenes de Piotr Nawrot y sus colaboradores (ver suplemento *Ideas* del periódico *Página 7*, 25-XII-2011). La mayoría de ellas no proviene de San Ignacio de Mojos sino de esas comunidades refundadas en el TIPNIS, a las que llegaban con su violín, su tamboreta y copias de sus partituras.

Calzavarini resalta la combinación y armonía allí lograda entre lo “cristiano” y lo “salvaje” en esa forma de organización, en la que las “parcialidades” más “salvajes” mantienen sus nombres en su propia lengua: koiñonos, cocliono, etc. Lo mismo ocurre en todas las celebraciones. Tanto en las de esa semana como en las más cotidianas de bautizos, matrimonios o defunciones, se oye cantar en latín, trinitario, castellano y hasta en portugués.

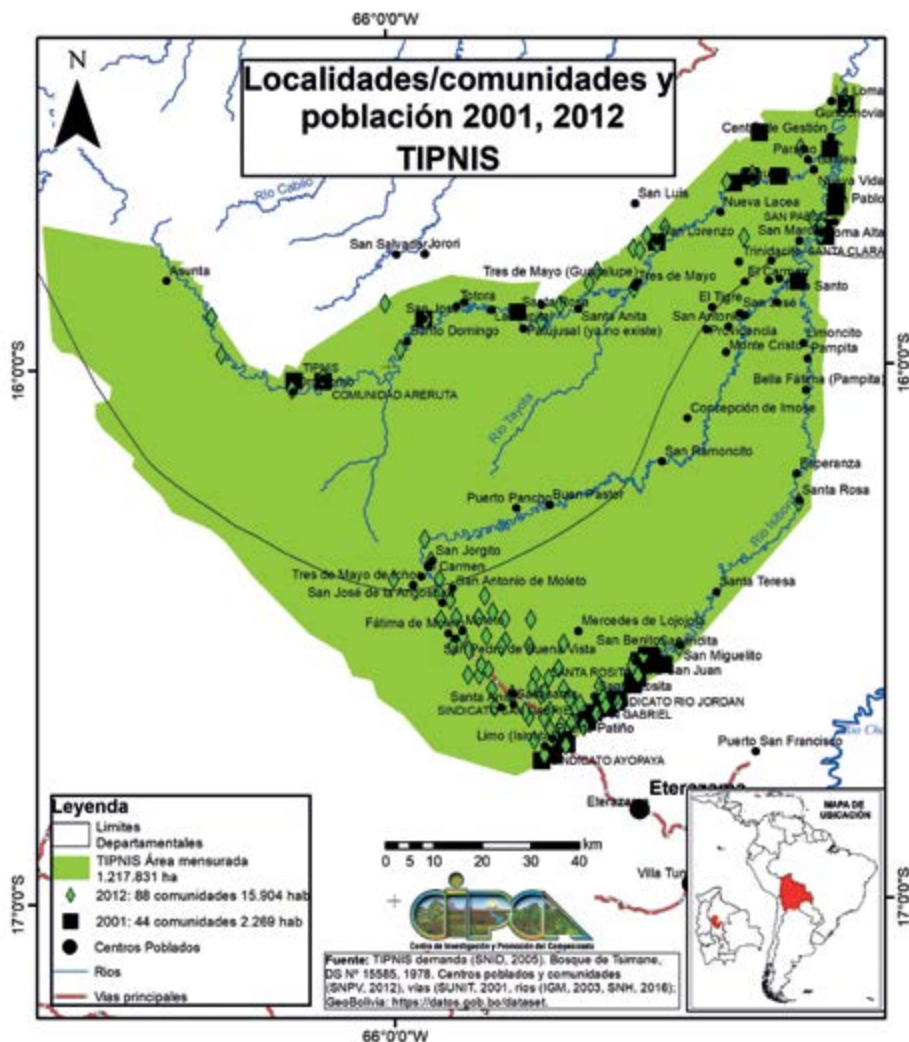
El Viernes Santo... las personas invitadas a hablar preferían explicar el evento... en términos típicamente indígenas: el pecado era la ruptura de la solidaridad cósmica donde las plantas hablaban con los peces, el diablo era provocador de desórdenes manifestados en el agua turbia; y las enfermedades, producto de un maleficio...

El sábado... a las nueve de la noche, en la alcaldía un grupo de danzantes bailó... Los cascabeles de sus pies, sacudidos por sus pasos, eran su única música. Luego salieron juntos y fueron la guía del pueblo que tras ellos formó una procesión... Cuando todos se encaminaron hacia la iglesia, se adhirieron también los macheteros; convocados por el tambor y la flauta repetían su himno de guerra. Los bailarines que precedían interrumpían de cuando en cuando la danza gritando ¡Aleluya! La plaza era un coro de melodías...

El templo [es] el que mantendrá unidas las infraestructuras comunitarias en su especificidad trinitaria y por ello más genuinamente indígenas (Ibíd.).

No lejos de allí, ya dentro del Polígono 7, la comunidad Santísima Trinidad, que es la mayor del TIPNIS con 140 familias y la única que mantiene su status de TCO, en medio de sindicatos de cocaleros del Polígono 7, es también un excelente ejemplo de este esfuerzo por mantener su identidad, en medio de la permanente acometida de los cocaleros. Fue en ella donde, en 1990, se desarrollaron dos de las reuniones preparatorias de la I Marcha.

Mapa 3: Mapa demográfico intercensal del área del TIPNIS según la composición étnica de la población, 2001-2012



Fuente: elaboración de CIPCA

## Las organizaciones de esos pueblos

¿Cómo se han ido organizando estos pueblos dentro de TIPNIS? Lo han hecho sobre todo reaccionando a las diversas amenazas que han recibido desde afuera a lo largo de los años; no tanto a partir de sus identidades étnicas distintas sino a partir de la unidad intercultural entre ellos, amenazados todos ellos de una manera común. Y sus ulteriores divisiones tienen también que ver con esas mismas amenazas. Veámoslo paso a paso. Remito al Anexo final para otros detalles por comunidades.

### Subcentral TIPNIS

El 7 de marzo de 1987 se había creado la entonces llamada Central de Cabildos Indígenales Mojeños (CCIM), que enseguida impulsó la organización de otras subcentrales, incluida la de la región Isiboro Sécore.

Así, en Puerto San Lorenzo (sobre el río Sécore), en junio y septiembre de 1988 se creó y consolidó la Subcentral de Cabildos Indígenas del Isiboro Sécore, presidida por Marcial Fabricano, un carismático y comprometido pastor de la Misión Nuevas Tribus. Ya entonces una de las quejas principales, dentro del Parque, era contra los colonizadores que “han entrado hasta las proximidades del río Ichoa siguiendo el trazado de la carretera que viene desde Cochabamba”. Había otras, como contra los madereros y los ganaderos, pero éstas eran más fuertes en otras regiones de la CCIM.

En noviembre 1989, bajo los auspicios de la CCIM, la organización mayor se amplió y se creó la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), con representantes de 18 pueblos, y, finalmente en 1990 todos ellos llegaron a la mayoría de edad con la histórica I Marcha por el Territorio y la Dignidad, uno de cuyos principales conductores fue el mismo Marcial Fabricano<sup>14</sup>. El TIPNIS como territorio indígena además de parque, es fruto de aquella marcha.

La subcentral TIPNIS siguió como la única e indiscutible organización hasta 1998 y sigue reconocida hasta ahora como la matriz general, sobre todo en lo referente al conjunto del Territorio Indígena (o TIOC) TIPNIS. Sus principales autoridades siguen siendo elegidas en un magno cabildo en que participan de todo el TIPNIS. Pero por el camino,

---

14 Otros líderes eran: Tomás Ticuaso (sirionó); Bienvenido Saku (guarayo) y Ernesto Noe (mojeño de la ciudad de Trinidad).



su influencia cotidiana se ha debilitado por el surgimiento de otras dos subcentrales, sin que la relación orgánica entre las tres esté formalmente resuelta.

### **Subcentral (o Concejo) Indígena del Sécore**

Se formó en 2003 como un efecto dominó de otras rupturas que estaban ocurriendo desde el año 2000 en el seno de la CCIM, la CPIB y la CIBOB, a partir de nuevas coyunturas nacionales.

El primer desencuentro ocurrió cuando jóvenes mojeños empezaron a cuestionar a dirigentes de la CPIB por vender madera para su propio beneficio y no el de las comunidades. Estos acabaron conformando la Coordinadora de Pueblos Indígenas Mojeños (COPIM), que agrupó a las seis subcentrales de la provincia Mojos, una de ellas la del TIPNIS.

Durante aquellos años, Marcial Fabricano ya había escalado a cargos superiores primero en la CPIB y después también en la CIDOB, donde cada vez se fue alineando más con los gobiernos de la época, en manos del MNR, MIR y ADN.

En mayo y junio de 2002, siendo Marcial presidente de la CIDOB, se realizó la IV Marcha Indígena que se centró en otra histórica demanda: una nueva Constitución Política del Estado. Pero –como ya vimos– ésta no fue convocada por Marcial y su CIDOB sino por otros sectores disidentes, como la COPIM, la CPESC de Santa Cruz e incluso grupos campesinos, todos ellos aglutinados en el llamado *Bloque Oriente* y cercanos a Evo y el MAS que, desde enero del mismo año, estaba creciendo vertiginosamente.

Marcial, junto con el gobierno, intentó oponerse a aquella marcha con otra contra marcha y una huelga de hambre. Llegó así a firmar acuerdos con el gobierno casi finiquitado de Tuto Quiroga. Pero por los mismos días, el Parlamento tuvo que aprobar una ley de necesidad de reformas a la Constitución, cuando la auténtica Segunda Marcha llegó a La Paz, en vísperas de las elecciones. Y eso es lo que a la larga facilitó los primeros cambios constitucionales posteriores, no sólo en esos pueblos sino en todo el país.

Meses después, en noviembre 2002, en el nuevo congreso de la CPIB, la COPIM decidió separarse de esta instancia y formó más bien la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB).

Por todo ello, en 2003, Marcial Fabricano contraatacó creando, dentro del TIPNIS, la subcentral Sécore, que aparecía así como una organización paralela o disidente de la subcentral TIPNIS que ya existía desde 1988. Fue enseguida reconocida por la CPIB, cercana a Marcial, mientras que la subcentral TIPNIS siguió con la CPEMB.

Todo esto ayuda a entender por qué, en el encuentro general de los cabildos del TIPNIS de 2008, ya en el primer gobierno del MAS, se expulsara a Marcial de la organización que él mismo había fundado veinte años antes, con el doble argumento de dividir a la organización y de no rendir cuentas de fondos relacionados con negocios de madera. Por eso mismo, cuando, pese a esa expulsión, en el encuentro del año 2009 él apareció —esa vez como delegado de la Prefectura y sin haber dado explicaciones ni haber pedido permiso previo—, muchos presentes protestaron y decidieron chicotearle y sacarlo. Sería revelador saber cuáles de los dirigentes que condujeron aquella reunión siguen activos y con qué enfoques.

En cualquier caso, desde entonces han seguido vigentes las dos subcentrales, cada una en sus ríos, ya sin mayores conflictos entre ellas: la subcentral TIPNIS, como parte del CPEMB; y la subcentral del Sécore, reconocida por la CPIB.

### **Consejo Indígena del Sur (CONISUR)**

Sus orígenes se remontan a 1997, como uno de los cuatro “consejos” que constituyeron la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (CPITCO), en Villa Tunari, el 30 de abril de 1997, después de haber participado en la II Marcha Indígena de 1996 y en otros eventos. Fue también reconocida por la CIDOB. La Prefectura de Cochabamba estaba también interesada en ello para ganar espacios y adeptos en su histórico conflicto de límites con el Beni.

Al principio CONISUR siguió peleando para defender a sus comunidades frente a la creciente expansión cocalera. Pero poco a poco, varias de sus comunidades se acoplaron a los sindicatos cocaleros y se han transformado en sindicato, incluso con títulos individuales, en parte para poder tener derecho a un cato de coca.

Por todo eso, cuando en 2009 Evo Morales firmó el título ejecutorial del TIPNIS, la superficie inicialmente determinada de 1,260.542 hectáreas quedó reducida a sólo 1,091.697 hectáreas, debido fundamentalmente a haber excluido de la TCO/TIOC a todo

el Polígono 7. Con ello han quedado también fuera las comunidades indígenas orientales que quedaban en el interior de ese Polígono 7, con una sola excepción ya mencionada: la comunidad Santísima Trinidad ha retenido su título colectivo como parte discontinua de la misma TCO TIPNIS y se mantiene afiliada a la subcentral TIPNIS.

La subcentral CONISUR ha quedado ahora en una situación muy especial y ambigua con relación a las organizaciones indígenas del TIPNIS. En 2003, tenía 22 comunidades, pero en 2008 ya sólo eran 14, por lo arriba señalado. Pero, por otra parte, ha cooptado también a comunidades que antes estaban en la subcentral TIPNIS, unas por quedar dentro del Polígono 7, otras por estar cercanas e influenciadas por este.

Cuando, después que en 2008 se formalizó el proyecto de carretera por el controvertido Tramo II, CONISUR se enteró y se opuso, a través de su presidente, José Luis Moy Moye, y de su sucesor, Marco Emilio Fabricano. Pero, por presión del sector cocalero, éste último fue cambiado por Gumercindo Pradel que, sí lo apoyaba<sup>15</sup>.

En 2014 empezaron las divisiones dentro de las organizaciones indígenas, una masista y la otra no. Como dice el historiador Fernando Cajías:

El MAS trata de cooptar liderazgos para poderlos “instrumentalizar”, dividiendo a la CIDOB y a el CONAMAQ, lo que... demuestra autoritarismos de parte del gobierno... Si no hay debate y hay solamente una acción directa, así del poder, porque están en el gobierno y tienen los medios para poder arrinconar a un grupo indígena, en desmedro de otros... Ahí hablamos de un abuso de poder y de autoritarismo... Si hoy día se están entrando al CONAMAQ y a la CIDOB, mañana entrarán a la Universidad, pasado a la Iglesia... estarán a donde se les ocurra que no están de acuerdo con lo que dice el gobierno porque ya quieren eliminar pues la crítica y la autocrítica (EJU, 27.01.2014).

En 2015 Pradel pasó la presidencia de CONISUR a Eladio Roca, que lo seguía siendo en noviembre de 2017. Aparentemente, dentro o fuera del Polígono 7, esta subcentral

---

15 El 21 de junio de 2013, Pradel, “cacique” de CONISUR, apareció en un ampliado de la subcentral TIPNIS sin haber sido convocado; recibió unos pocos chicotazos simbólicos en la comunidad San Pablo de la subcentral TIPNIS, porque había intentado escaparse, y se le hizo firmar un acta que señalaba que nunca más se entrometería en asuntos de esa subcentral.

está ya totalmente a favor de los cocaleros y cuenta con sindicatos para que, mediante ellos, sus afiliados puedan también tener un cato de coca.

## Los otros actores

Para completar el cuadro, sería necesario detallar también lo que ha ocurrido con el resto de los actores que se han involucrado en el TIPNIS muchas veces sin haber sido invitados por sus dueños. Lo haré brevemente:

- Los **madereros**, sean empresas grandes o motosierristas hormiga, posiblemente incluso indígenas del TIPNIS. Fueron una de las grandes amenazas que provocaron la I Marcha de 1990, por cuestionadas concesiones que estaban sobre todo más al norte, por el TIM y el TICH. Sin embargo, ya hemos visto que una de las razones por las que Marcial Fabricano, el histórico líder del TIPNIS y de la I Marcha, fue después desconocido es por las denuncias de haber negociado madera para sí. No conozco a fondo el tema, pero es claro que esta temática debe ser permanentemente monitoreada dentro de este territorio.
- Los karayanas con estancias de ganado. Se les ha reconocido ya o están en trámite unas 30.000 hectáreas (2,4% de la superficie inicialmente solicitada para la TCO) y, de momento, las relaciones de los indígenas locales con ellos no son conflictivas. El Mapa 9 muestra la ubicación de esas áreas que han quedado dentro del TIPNIS como islas de terceros, sobre todo en los llanos menos boscosos del ángulo nordeste, al sur de la confluencia de los ríos Sécure, Ichoa e Isiboro.
- Otras **empresas**, como las **comercializadoras de cueros**, el **proyecto turístico** ya mencionado, entre los chimane del Alto Sécure, etc. Desde el gobierno, se los ha mencionado como ejemplos de que el TIPNIS no se ha mantenido tan “intangibles”. Pero habrá que conocer más en detalle cuál es su situación jurídica, qué convenios legales los amparan (o no) y cómo se los monitorea. En todo caso, el alcance y volumen de estas empresas no tiene ninguna comparación con el caso central de todo el debate, que es el multimillonario contrato sin consulta previa con la empresa brasileña OAS para construir la carretera a través del núcleo del TIPNIS.
- Diversas **instituciones públicas**, en particular el Servicio Nacional de Parques (SERNAP) y **privadas** u ONG, locales y extranjeras, invitadas o no por las

comunidades y sus organizaciones. Como ya hemos visto, algunas de estas últimas (como CIDDEBENI y CEJIS) han jugado un papel importante y solidario en la creación y consolidación de las organizaciones locales y/o en la realización de estudios sobre el parque y el territorio.

- Los **cocaleros** y sus sindicatos. Este es el grupo que ha pasado a tener las relaciones más conflictivas con la población indígena originaria del TIPNIS en esas últimas décadas. Por su gran influencia, le dedico una sección especial.

## **Los cocaleros y sus sindicatos**

El Chapare recibió sus primeros colonizadores años atrás, sobre todo en torno al núcleo de Todos Santos creado en 1925. Pero la colonización masiva se inició sobre todo durante el gobierno de René Barrientos que en 1965 reservó precisamente como parque nacional el actual TIPNIS.

La EAE añade el siguiente y temprano hito clave, a partir del que se habría ido configurando el actual Polígono 7, al que de “parque nacional” ya casi no le queda más que el nombre:

1970. Construcción del tramo caminero desde Villa Tunari hasta el TIPNIS y el consecuente proceso de colonización. El asentamiento juracaré de Moletto dentro del entonces Parque Nacional Isiboro Sécure facilitó esa construcción y, con ello, el subsiguiente aumento de la colonización sobre todo de cocaleros (SERNAP, 2011: 20).

Con los años este asunto se convirtió en uno de los principales estímulos para las primeras organizaciones indígenas desde 1987 y provocó la I Marcha de 1990. Ya entonces se habló de la necesidad de trazar una *línea roja* que marcara un límite máximo a la expansión cocalera dentro del TIPNIS, dentro de un espíritu de diálogo y concertación.

Así, en 1992, se pusieron de acuerdo Marcial Fabricano, entonces dirigente máximo del TIPNIS con su alto reconocimiento como líder de aquella reciente marcha, y Evo Morales, que ya era también dirigente máximo de las federaciones de cocaleros del Trópico de Cochabamba, y juntos realizaron un primer trazado de esa línea. Esta se acabó de concertar en 1994 y ha tenido después otros varios reajustes. El último ocurrió cuando, en 2009, se otorgó por fin el título ejecutorial de la TCO (y después

TIOC) TIPNIS, del que se rebanó todo el Polígono 7. Lo firmó el mismo Evo Morales, ya Presidente de Bolivia. Esta línea roja se ha expandiendo de manera que varias comunidades del contorno queden ya fuera del título<sup>16</sup>.

Desde otra perspectiva, más política, esta creciente ocupación del territorio del TIPNIS ha sido parte de la persistente lucha de esos sindicatos cocaleros frente a las fuerzas de represión tanto bolivianas como norteamericanas, dentro de la ambigua “guerra contra las drogas”, y su instrumento, la Ley 1008 aprobada en 1988. Aparte de algunos enfrentamientos e incluso muertos, por ejemplo, con los yuracaré, por el reiterado avance cocalero más allá de la línea roja, dentro de esa parte del Isiboro Sécure ha habido reiterados conflictos entre los productores locales de hoja de coca y UMOPAR; y, en esa parte del parque, también con la llamada “policía ecológica”. Así lo relata Filemón Escobar en su libro autobiográfico *De la revolución al Pachakuti* (2008). Ello ha causado muertos, heridos y detenciones. El propio Evo Morales y un grupo de 55 dirigentes cocaleros fueron detenidos y varios de ellos deportados al distante pueblo de San Joaquín, más al norte, a raíz de una drástica campaña de erradicación de cocaleros en esta zona en 1995. De ahí que en las diversas marchas desde 1996, poco antes de la aprobación de la Ley INRA, los colonizadores cocaleros del Chapare marcharan contra dicha ley, mientras que los indígenas del TIPNIS marchaban a favor para consolidar su territorio.

La defensa de esa ocupación cocalera frente a la interdicción ha generado, a la larga, una mayor conciencia grupal de todos esos cocaleros. Por eso mismo, su antiguo dirigente Evo (que siendo Presidente ha mantenido ese cargo) sigue teniendo una fuerte carga humana y política para no defraudar ahora a esas bases sociales y políticas que lo catapultaron a lo que él es ahora. Se reitera el argumento de que no debe identificarse producción de hoja de coca (que puede ser una fuente de sobrevivencia) y narcotráfico, por mucho que con demasiada frecuencia esa hoja pase después al narcotráfico, que es el delito formal. Sin ser esta toda la verdad, no deja de tener una parte de verdad.

Pero tampoco hay que ignorar la otra parte de la verdad, que está más bien en los indígenas defensores de su estilo de vida que facilita la sobrevivencia del parque,

---

16 No deja de ser paradójico que primero Evo firmara en 2009 este título de TCO, dejando varias comunidades indígenas orientales fuera del mismo por quedar en el Polígono 7; y, segundo, años después, el mismo Evo declaró que esas mismas comunidades debían ser parte de la Ley 222 de Consulta sobre la carretera por el TIPNIS, aprobada en 2012.

la *Madre Tierra amenazada*. Ni debemos tampoco subestimar el riesgo público que implica el aumento de la producción de coca desviada después al mercado interno e internacional de la cocaína. Se requiere un diálogo franco.

En términos demográficos, actualmente los cocaleros colonizadores establecidos en el Polígono 7 ya son muchos más que toda la población indígena originaria del TIPNIS, incluso si les añadimos las comunidades ya sindicalizadas que han quedado dentro de ese polígono. 32 centrales sindicales cocaleras han sido tomadas en cuenta en el Plan de Desarrollo Municipal de Villa Tunari; de ellas, 8 quedan totalmente dentro del Polígono 7 y otras 2 lo hacen parcialmente. En varios puntos rebalsan incluso la línea roja. Posteriormente, he contado hasta 62 sindicatos: cada uno de los cuales tiene sin duda bastantes más familias que las que, en promedio, tienen las 65 comunidades indígenas orientales enumeradas en nuestro Anexo. Es decir, los colonizadores, en su mayoría cocaleros establecidos dentro de este pedazo rebanado (que es apenas el 15% del territorio original del TIPNIS), son más numerosos que todos los habitantes indígenas originarios del vasto territorio total del TIPNIS (ver Mapa 14).

Por su peso y por la presión demográfica los cocaleros son, naturalmente, los que sienten más el deseo de seguirse expandiendo dentro del antiguo parque y más allá del TIPNIS original, hacia el norte por la cuña que ya han abierto y consolidado.

Pero ellos representan también otro modo y estilo de vida, basado en la propiedad familiar de la tierra y su uso mucho más intenso, con miras a una economía de mercado (legal o no) basada en la hoja de coca, y sin mayores preocupaciones sobre el mantenimiento de un territorio natural cuya principal riqueza es su gran biodiversidad. En su avanzada dentro del Parque, ya han arrasado con lo que era también parque (y nominalmente sigue siéndolo). Por el camino, esa ola arrolladora ha acabado casi también con la forma tradicional de vida de muchas de las comunidades yuracaré y algunas trinitarias previamente establecidas en esta zona.

Desde esta perspectiva, por mucho que estos sindicatos de colonizadores cocaleros ahora se autodenominen “comunidades interculturales”, no han mostrado mucha sensibilidad intercultural en su modo de proceder y dialogar con los habitantes originarios de ese territorio.

De acuerdo al *Informe final* (2012), se puede deducir que inicialmente el actual Polígono 7 era muy semejante a lo que ahora ya es el único núcleo central del TIPNIS.

## **La Ley 222, contraofensiva gubernamental**

La anti-marcha del CONCIPO vía Cochabamba fue sólo de indígenas del TIPNIS y zonas aledañas afectadas de manera muy directa por la prohibición de la carretera, como San Ignacio de Moxos. No incluyó formalmente a los “cocaleros”, aunque posiblemente algunos se colaron<sup>17</sup>.

Llegaron a La Paz el 30 de enero de 2012 por la tarde. Esa misma tarde fueron al Parlamento y a los 12 minutos ya fueron recibidos por Evo y varios de sus ministros, ahí presentes. Pocos días después, el 10 de febrero de 2012, ya era aprobada la Ley 222 que pedía una pronta consulta “previa” sobre la intangibilidad del TIPNIS, principal caballo de batalla de la Ley 180, en la rígida interpretación gubernamental.

Después de un cambio de fecha y lugar, la IX Marcha, que buscaba la anulación de esa flamante Ley 222, salió de la catedral de Trinidad el miércoles 27 de abril y llegó a La Paz el 27 de junio de 2012. Pero los marchistas no fueron recibidos por Evo, que ya andaba metido en todo lo que tenía que ver con la consulta previa que proponía esa nueva Ley, y los defraudados marchistas se fueron con el rabo entre las piernas.

En el gobierno se había discutido varias alternativas para la Ley 222 y al fin se optó por esta fórmula: de alguna manera se quería subsanar *a posteriori* la falta de la consulta que exigían tanto la nueva CPE como otros instrumentos internacionales entre los que sobresalen la Convención 169 de la OIT de 1989, que ya había sido ratificada por Bolivia en 1991; y la más reciente de las NN UU sobre los derechos de los pueblos indígenas, finalmente aprobada en 2007 y, a los poco meses en ese mismo año convertida también por Bolivia, tal cual, en una ley nacional. La ley 222 no derogó la ley 180, pero proponía (cuando ya estaba todo oleado y sacramentado), una consulta “previa” obligatoria.

He repasado para el presente documento el *Informe final sobre la Consulta previa* (2012) elaborado por el gobierno, impecablemente impreso, con excelentes fotos,

---

<sup>17</sup> En este punto, Schavelzon (2012) está totalmente mal informado.



resúmenes (por ejemplo, de las “visiones de desarrollo” de cada comunidad), y datos de cómo se desarrolló cada consulta, y no deja de ser admirable que se pudiera hacer todo ello, en tantos lugares desde la fase preparatoria hasta fines de noviembre. Fue realmente un gran despliegue, pero muy costoso, aun sin contar los regalos a los que recibían y aceptaban la consulta. Pero hay que saber leerlo críticamente entre líneas. Ya antes, el Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático<sup>18</sup> (SIFDE) había publicado un primer Informe final que resulta un poco más autocritico.

Después de todo ese despliegue, a petición de diversas comunidades y sus organizaciones, se llamó a la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia (y por su medio, a la Federación Internacional de Derechos Humanos) y a la Iglesia Católica (que delegó su aporte a Caritas), para que hicieran una “valoración” de todo ello. También la he revisado para ese trabajo. Fue mucho más barata y rápida con visitas a sólo 34 comunidades (incluidas las 11 que hasta el final se negaron a recibir a esas brigadas) en poco más de una semana (29 de noviembre a 7 de diciembre, día en que se visitó el Centro de Gestión al sur de Gundonovia). Ese trabajo se realizó mediante tres sub-comisiones simultáneas, cada una de las cuales iba con las mismas preguntas elaboradas desde antes; el 14 de diciembre, una cuarta subcomisión visitó la comunidad Santísima Trinidad, en medio del Polígono 7. De esas 35 comunidades, entre pitos y flautas sólo se podían comparar a fondo aquellas en que estuvieron tanto la comisión oficial como la de validación; hemos incluido también (con N) aquellas que la comisión oficial intentó visitar, pero los comunarios no les dejaron. Son las siguientes, de nordeste hacia aguas arriba, por ríos, salvo dos que no he logrado localizar:

- En la confluencia de los ríos Isiboro y Sécure: Gundonovia, Centro de Gestión, Santa María (N).
- Por el río Sécure: Villa Fátima (N), Santa Lucía (N), Coquina (N), Puerto San Lorenzo.
- Por el río Tayota: Trinidadcito, Nueva Lacea (N),
- Por el río Ichoa: Santiago de Santa Fe, San Antonio, Montecristo, Concepción de Imose, Nueva Trinidad (N), San Ramoncito (N).

---

<sup>18</sup> La principal función del SIFDE es supervisar y procesar las denuncias sobre contravenciones a las campañas electorales. Además de esa función, se encarga de supervisar preguntas de eventuales referéndums de iniciativa ciudadana y dar a conocer los resultados de procesos de consulta previa, entre otros temas.

- Por el río Isiboro: Galilea (N), Nueva Vida (N), San Pablo, Loma Alta, Santa Clara, San José de Patrocinio (N), Dulce Nombre, Limoncito, Altigracia, Villa Nueva, Pampita, Bella Fátima de la Pampita, Villa Rica, Esperanza, Villa Asunción, Santa Teresa, San Miguelito.
- Y entre ambos ríos, en el Polígono 7: Santísima Trinidad.

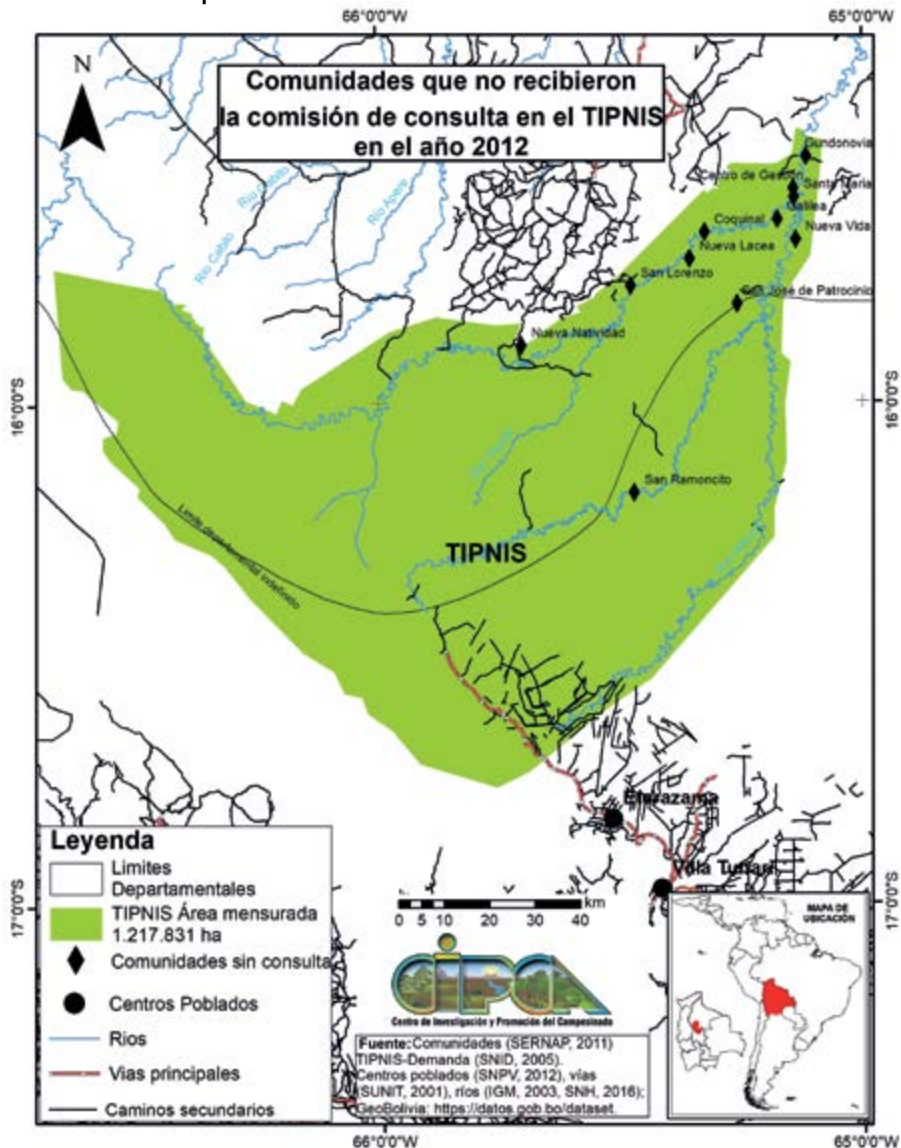
A partir de ello, concluyo lo siguiente. La fase preparatoria de la consulta oficial ya tomó dos meses; incluyó la elaboración del protocolo, materiales para los brigadistas, la capacitación del personal de las 15 brigadas simultáneas, cada una con representantes de los ministerios de Obras Públicas, Servicios y Vivienda (MOPSV) y el de Medio Ambiente y Agua (MAMyA), delegados por el gobierno para este fin; del Tribunal Electoral Plurinacional; traductores indígenas, los “brigadistas” propiamente dichos, prensa y TV, más o menos según cada lugar, normalmente entre 5 y 12 personas (IF, 2012: 85-97).

Finalmente, el 29-VII-2012 se inauguró la recogida de datos que concluyó a mitades de noviembre<sup>19</sup>. Esa fase central se inauguró en dos partes opuestas del TIPNIS: en el norte, en Oromomo, río Alto Sécure; y, en el sur, en San Miguelito del Isiboro. Hubo la presencia de canales de televisión, ministros, visitantes internacionales, etc. Se buscó la cobertura total y ese *Informe final* incluye datos de 58 comunidades indígenas del TIPNIS (sobre 69), incluidas las que quedaron en el Polígono 7 y, por tanto, fuera del título TCO del TIPNIS, salvo la comunidad mayor de todo el TIPNIS, Santísima Trinidad, con 140 familias: en contraste, en el TIPNIS hay bastantes que no llegan ni a 10 familias. El *Informe final* dedica también un apartado sobre las 11 comunidades que se negaron a participar incluso después de dos, tres y más intentos de las brigadas (IF, 2012: 262 y ss.). Incluyéndolas, hubo una cobertura total.

---

19 Es difícil dar una fecha exacta de conclusión. Por ejemplo, en la comunidad Gundonovia (IF, 2012: 258 y ss.) todo se arma a partir de un “voto resolutivo” de “55 familias y 9 solteros mayores de edad”, que piden que se acabe el bloqueo y que se expulse a la ONG “solidaridad médica Bolivia”; es un documento muy bien redactado y con caligrafía (casi) impecable, reproducida en el IF 259. Con ese “voto resolutivo” en la mano, se nos dice que el 7 de noviembre se realizó la consulta y que se consensó un cuarto intermedio. Después se añade que recién el 26 noviembre, la brigada pudo ingresar a Gundonovia sin problemas. Pero, en los siguientes párrafos, se dice que en Trinidad se había tenido una reunión con 14 comunitarios y que el mismo 7 de noviembre, la brigada se trasladó de Trinidad a la estancia El Triunfo (al lado de Gundonovia) pero a donde llegaron después de “varias horas de “navegación” y allí se realizó la consulta con los presentes. En suma, un caos de fechas y de decisiones.

Mapa 4: Comunidades visitadas y las que no dejaron entrar a la comisión que realizó la "consulta previa" sobre la construcción de la carretera en el año 2012



Fuente: Elaboración de CIPCA

El procedimiento más común fue empezar por la “visión local del desarrollo, con las necesidades localmente más sentidas”; con ellas se armaba un papelógrafo de varias hojas (que el IF rehacía para cada comunidad). Después, se mostraban dos mapas del TIPNIS: el de arriba, de varios colores, era sin la “intangibilidad” de que habla la Ley 180; y el de abajo, todo de color rojo, con la “intangibilidad” de dicha ley tal como la entendía el gobierno (IF, 2012: 80). Con ello se llegaba rápidamente a la conclusión de que todo lo soñado en la primera parte era inviable si se escogía seguir “intangibles”. Prácticamente, todos escogían quitar la “intangibilidad”, con lo que ya se entendía que los consultados también escogían tener la carretera. Con eso por delante, recién se hablaba sobre esa carretera, preguntando qué hacer para protegerse de sus daños ambientales colaterales, para que fuera una carretera “ecológica”. Si entonces algunos insistían en hablar del trazado, por ejemplo, fuera del TIPNIS, los brigadistas solían responder: “Eso aún no corresponde”.

Con muchos menos recursos y tiempo, la Iglesia católica a través de Caritas, la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia y la Federación Internacional de Derechos Humanos hicieron, a solicitud de la CPEMB y de la Subcentral TIPNIS, una verificación de cómo había sido la anterior recogida oficial de datos. Se desarrolló esa “verificación de la consulta” del 29 de noviembre al 7 de diciembre 2012, con tres subcomisiones simultáneas; una cuarta subcomisión visitó el día 14 sólo la comunidad Santísima Trinidad.

## **Hacia una sinfonía de actores**

En estas circunstancias y en medio de esas dudas, tuve un sueño. Era exactamente el domingo 20 de noviembre. En pleno sueño, bellissimo, me desperté y miré enseguida la hora: eran las 5:18 de la mañana. Proseguí después soñando, entre despierto y dormido. Me dormía y seguía el sueño. Me despertaba y seguía elaborando el sueño, transformado ya en una especie de utopía que me sigue inspirando.

Este sueño combina música e imágenes del monte alto del TIPNIS. Es como el ensayo de una nueva Novena Sinfonía, pero de un autor colectivo, en parte cósmico y en parte humano, que junta instrumentos andinos y mojeños, quenás y flautas, los grandes bajones ignacianos y las zampoñas y laquetas andinas, tamboretas y bombos, violines y charangos, dúos y coros en que se entrecruzan indígenas de tierras bajas y

cocaleros recién llegados desde el sur.

El largo coro final de la sinfonía no se parece mucho al de Beethoven. Es más popular. Pero es también un canto a la alegría. La música y la letra yo ya la aprendí y utilicé, efectivamente, unos meses atrás, en una serie de encuentros casi seguidos sobre el Vivir Bien, en tres regiones de la Amazonía. Nos la compuso Edén Magalhaes, del Conselho Indigenista Missionário (CIMI), en Porto Velho (Rondonia, Brasil), no lejos de una de esas temibles mega-represas en construcción sobre el río Madeira. Después, en Cobija, en un encuentro trinacional de indígenas de Bolivia, Perú y Brasil, le añadimos varias estrofas; y, finalmente, en un encuentro indígena nacional de todo el Brasil, en Luciãna, cerca de Brasilia, un coro le acabó de dar el broche de oro. Su estribillo, que resumía el tema central de los tres encuentros, reiteraba: “*Bem viver, bem viver, ¡viva o bem viver!*”

Recogeré parte de lo que he escrito en mi columna del periódico paceño *La Razón* del 17 de agosto de este año 2017:

#### TIPNIS TANGIBLE = MÁS COCALEROS

Después de varios años de relativa tranquilidad, Evo y Álvaro han vuelto a arremeter fuerte para reavivar el tema de la carretera por el TIPNIS eliminando su intangibilidad. ¿Será porque la ven como su mejor oportunidad para cumplir por fin su vieja pero pendiente promesa a los cocaleros, su base central de sustento político?

He reabierto mis cientos de emails y otros materiales digitalizados de los años 2011 a 2013, y llego a esa síntesis telegráfica: “quitar la intangibilidad al TIPNIS = más cocaleros”, dórenlo como quieran. (...)

Este martes 8 la Asamblea Legislativa, con más de 2/3 del MAS allanó el camino para que se cambie la ley. Y colorín colorado ese cuento se habrá acabado... a menos que, como en 2011-13, la cosa se siga enredando por la resistencia popular.

Concluiré con un relato que me ha hecho la semana pasada la nieta del oficial don José Natalio Pacheco Cáceres. Cuenta que en torno a 1900, estaba entrando con tropa por el futuro TIPNIS, pero la tropa se negó a atravesar esa “tierra sagrada”. Tuvieron que hacer un rodeo que les demandó diez días más. 117 años después algo queda todavía de “sagrado” siquiera en esa parte nuclear del territorio... (Albó,

2017).

Volvamos a mi sueño. ¿Seré yo un soñador iluso? ¿O un impertérrito optimista? Ya nos ha pasado tantas veces que sueños del pasado acaban mejorando la realidad de años siguientes, que me resisto a pensar que no podemos o no debemos seguir soñando, esperando y luchando en medio de las adversidades y los tropezones para seguir avanzando.

Yo sigo apostando más bien a que entremos por fin en acuerdos por la vía de un diálogo amplio, capaz de escuchar cada bando a la otra parte, ceder en los aspectos cedibles y construir juntos, consolidando dos puntos centrales: el respeto a la Madre Tierra en ese su paraíso del TIPNIS (siquiera en su exuberante núcleo central) y también un renovado *Pacto de Unidad* entre todos, como el que se dio en la Asamblea Constituyente.

La sinfonía debe incluir también waynitos y aro aros del Evo con la Miriam Yubánure, de Antonio Vargas con la Leonilda Zurita, etc., en un paisaje tropical en que revoloteen pajaritos y mariposas, flores y hojas, también las de coca en un gran *akulliku* de reconciliación.

Que los dos Sanjinés —el padre Jorge y el hijo Iván— lo filmen y Cergio Prudencio con su orquesta de instrumentos nativos añada sus geniales acordes.

¿O acabará todo en un *tinku* / *t'inqhu*, es decir, pelea, golpes, encontronazos y hasta muertes? Si es sólo la ritualización sinfónica de tiempos previos ya superados, reproducidos en uno de los momentos de la sinfonía, con baile y con abrazos finales, pase. Si se transforma en *ch'ajwa* (pelea, conflicto) permanente y sin diálogo, ¡no!

Obviamente lo que aquí he dicho del TIPNIS, tiene aplicación en otros muchos territorios de tierras orientales, en Bolivia, Brasil y otros países amazónicos.

## **Bibliografía**

- Albó, Xavier (2017). TIPNIS tangible = Más cocaleros. *La Razón*, 17 de agosto. La Paz.
- Calzavarini, Lorenzo (1995). *Teología narrativa*. Tarija: Centro de Documentación.
- Escobar, Filemón (2008). *De la revolución al Pachakuti*. La Paz: Garza Azul.
- Gobierno de Bolivia (2012). Informe final sobre la Consulta previa. La Paz.
- Romero, Carlos (2006). *El proceso constituyente boliviano: el hito de la cuarta marcha de tierras bajas*. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS
- SERNAP (2001). *Evaluación ambiental estratégica para el desarrollo integral del TIPNIS 2001*. La Paz: SERNAP.
- Schavelzon, Salvador (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Plural editores; CEJIS; IWGIA; CLACSO.

## Anexo: Comunidades del TIPNIS por subcentrales, 2012

### A. Comunidades del río Sécore y que pertenecen a la Subcentral Sécore

Separada de la Subcentral TIPNIS, aunque mantienen vínculos. Reconocida por la CPIB y la CIDOB.

De nacimiento a desembocadura:

	Comunidades	Familias	Grupo étnico
1	Asunta	45	chimán/tsimane
2	Hushwea	30	chimán/tsimane
3	El Palmar de Aguas Negras	10	chimán/tsimane
4	Oromomo	46	yuracaré chimán/tsimane
5	Areruta	29	chimán/tsimane
6	San Juan de la Curva	15	chimán/tsimane
7	Santa Anita	8	yuracaré
8	Santo Domingo	12	yuracaré
9	San José del Sécore	16	trinitario
0	Puerto Totorá	29	trinitario
1	La Capital	8	trinitario
2	Santa Rosa	12	yuracaré
3	Nueva Natividad	30	trinitario
4	Cachuela	5	trinitario
5	Villa Hermosa	7	yuracaré
6	3 de Mayo	42	yuracaré
7	Puerto San Lorenzo	50	trinitario
8	Nueva Lacea	10	yuracaré
9	Coquinal	15	trinitario
0	Villa Fátima	7	trinitario
1	San Bernardo	22	trinitario
2	San Vicente	16	trinitario yuracaré
3	San Bartolomé del Chiripopo	30	trinitario



4	Santa Lucía	10	yuracaré
5	Galilea	23	yuracaré
6	Paraíso	5	yuracaré
7	Santa María	35	yuracaré

## B. Subcentral TIPNIS

Organización matriz creada en 1989; las tres subcentrales nombran ahí a las máximas autoridades de la TIOC. Reconocida por la CEPEMB.

De norte a naciente en suroeste:

	Comunidades	Familias	Grupo étnico
8	Gundonovia	65	trinitario
9	Nueva Vida	15	yuracaré
0	San Pablo	45	Yuracaré
1	Loma Alta	16	Yuracaré
2	Santa Clara	22	trinitario Yuracaré
3	El Carmen	5	yuracaré
4	Villa Nueva	9	trinitario
5	Altagracia	8	Trinitario



## PARTE DOS

# EL TIPNIS – BOSQUE DE T'SIMANE Y SU ENTORNO ECOLÓGICO, SOCIAL Y ESPIRITUAL EN EL IMAGINARIO INDÍGENA

*Ismael Guzmán*



Reunión de socialización para la instalación de una Parcela Permanente de Muestreo en la comunidad indígena Naranjal, habitada por el Pueblo Tsimane, Territorio Indígena Multiétnico (TIM). Noviembre del 2020.  
Foto: CIPCA Beni.



El presente trabajo de investigación tiene como referencia espacial, la totalidad del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) y el Bosque de T'simane, por constituir ambos en el imaginario local una sola unidad socio-territorial de base multiétnica. Esta unidad socio-territorial indígena se sitúa social y geográficamente en una tradición histórica preexistente a la constitución del Estado boliviano, pese a que su integridad nunca estuvo exenta de amenazas de diversa índole<sup>20</sup>.

En lo esencial, la correlación socioterritorial del TIPNIS - Bosque de T'simane evoca ciertos rasgos de ancestralidad que aún perduran entre los pueblos indígenas que actualmente habitan el lugar. Mantienen unas formas culturales enmarcadas en la continuidad de factores que hacen a su cosmovisión, como el sentido de pertenencia al territorio, el tipo de vínculos socioeconómicos y espirituales con su territorio y el ejercicio de unos modelos de gestión del territorio donde el sentido de lo colectivo está expuesto en su singularidad amazónica<sup>21</sup>. No obstante, también son poseedores de aportes venidos de fuera, como los introducidos por el sistema reduccional, que enriqueció el legado histórico de estos pueblos. De ahí que ciertas prácticas productivas y formas de organización de dicho modelo, constituyen un referente perdurable de marcada incidencia en sus patrones de interacción y de ejercicio de gobierno interno.

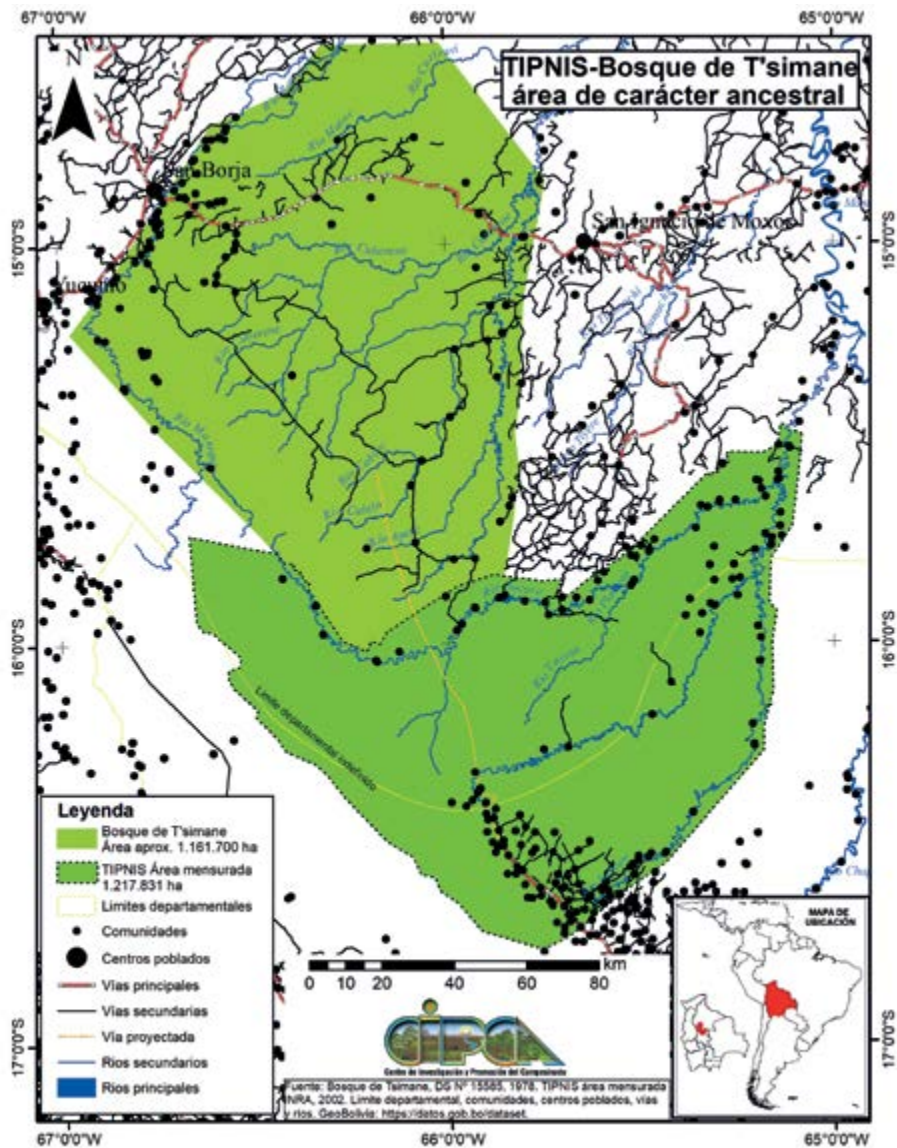
En la actualidad, el TIPNIS - Bosque de T'simane constituye uno de los territorios indígenas de la amazonía que, en su configuración socio-espacial, sostiene de manera perceptible un vínculo territorial y sociocultural de connotación ancestral. De ahí que este territorio conjunto prevalezca aún en el imaginario colectivo de la población indígena local.

---

20 Este estudio tuvo como primeros avances, un artículo mío titulado: "El sentido integral de Tipnis y Bosque de Tsimane", publicado en la revista Cuarto Intermedio, N° 117, de diciembre del año 2017; más otro artículo titulado: "Espiritualidad en Tipnis-Bosque de T'simane", publicado en la revista digital de CIPCA: Mundos Rurales, N° 14, de diciembre del año 2018.

21 A este legado hacemos alusión cuando referimos el carácter o la naturaleza ancestral de los pueblos indígenas que aún habitan el lugar.

Mapa 1: Ubicación del área conjunta TIPNIS-Bosque de T'simane



## **1. Contexto del TIPNIS – Bosque de T’simane**

El TIPNIS - Bosque de T’simane es un espacio socioterritorial del cual afortunadamente existe cierta documentación bibliográfica como para referenciar algunos de sus antecedentes históricos, étnicos e incluso ecológicos. Estos referentes contribuyen a explicar las actuales condiciones socio-territoriales de este territorio conjunto.

### **Rasgos ecológicos: el TIPNIS - Bosque de T’simane y su eco-región**

El espacio territorial del TIPNIS - Bosque de T’simane, en buena medida forma parte de un corredor de carácter eco-biológico bien definido, como pie de monte del Subandino boliviano. Esta eco-región, al menos en lo que respecta al área de nuestro interés de estudio, funda su carácter ecológico sobre todo en las características excepcionales de su flora, su topografía de transición (entre lo amazónico y lo andino), su invaluable condición de fuente distribuidora de agua dulce, la abundancia de su fauna y su naturaleza multiétnica. De ahí el interés de actores económicos externos ligados al extractivismo (especialmente empresas madereras, petroleras, además de ganaderos) y actores sociales rurales (campesinos “interculturales”) que persistieron en un acoso territorial que aún continúa en la actualidad.

Con respecto a la flora del lugar, ya en su momento -en los años 1830-, el viajero francés Alcide d’Orbigny reaccionó con una valoración que va más allá de la fría caracterización académica:

Por el espacio de dos días continué, pero en descenso, por la cresta de las mismas montañas, bajo una bóveda perpetua de ramas entrelazadas que forman una masa de verdura impenetrable al sol, y llegué a la población de los salvajes Yuracaré, quienes me acogieron perfectamente en sus cabañas, manifestándose decididos a cooperar a mis proyectos. Partí con ellos luego, antes que este celo se enfriase, y me interné en el corazón de la selva más hermosa del mundo en busca de un árbol, que bastese él solo para construir una canoa. (D’Orbigny, 1845: XXVII).

El TIPNIS - Bosque de T’simane y en especial el área denominada Bosque de T’simane, se caracterizó por su enorme reserva de madera fina con alto valor comercial:

La principal zona boscosa es el Bosque Chimanes, un bosque rico en vida silvestre que alguna vez constituyó la mayor reserva de mara (*Swietenia macrophylla*) en Bolivia (Lehm y Navia, en: Pacheco y Kaimowitz, 1998: 87).

Paradójicamente, hasta el inicio de la explotación forestal con fines comerciales en la zona, a mediados del siglo XX, la calidad del bosque constituyó un rasgo fuertemente favorable a las condiciones materiales y el desarrollo sociocultural de la población indígena del lugar; pero a partir de entonces, estas condiciones positivas ingresaron en una fase de degradación debido a la intervención voraz del extractivismo maderero; incluso algunos pobladores indígenas y en especial una parte de su dirigencia, terminaron involucrados en este proceso extractivista que afectó directamente la cualidad de territorio indígena. La siguiente cita nos da una idea de la magnitud económica de los bienes del bosque, concretamente los forestales maderables, que existieron en el área:

La mara y el cedro (*Cedrella odorata*) han sido los principales productos forestales de exportación, aunque estas especies han empezado a agotarse después de poco más de una década de explotación incontrolada. De acuerdo a las estadísticas oficiales, entre 1987 y 1993, de un total de 120,969 m<sup>3</sup> de madera aprovechada por seis de las siete empresas asentadas en el Bosque Chimanes, el 98% era mara, 1.2% cedro y el restante 0.8% roble (Centro de Desarrollo Forestal 1994).<sup>22</sup> Sin embargo, recientemente, ha aumentado la explotación de otras especies, incluyendo el cuchí (*Astronium urundeuva*), el ochoó (*Hura crepitans*), el palo maría (*Calophyllum brasiliense*) y el tajibo (*Tabebuia serratifolia*) (Roper, 1998: 92-93).

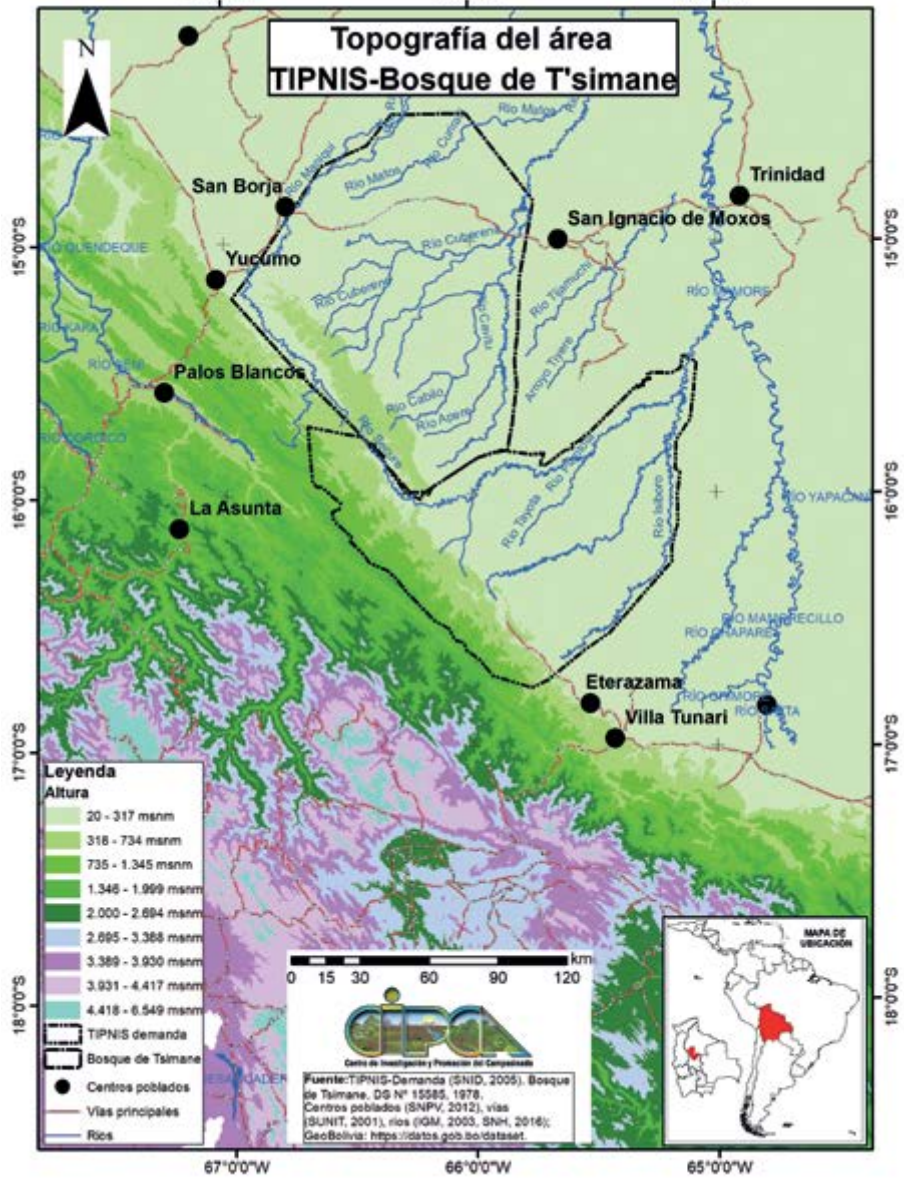
De esta zona nacen las cadenas montañosas de la que forma parte el TIPNIS - Bosque de T'simane y dan origen a importantes ríos como el Apere, Isiboro, Sécore, Tijamuchí e Ichoa, todos ellos en última instancia tributarios del río Mamoré. En el caso específico de Bosque de T'simane, las cadenas montañosas de Eva Eva y Mosevenes, ubicadas al suroeste, forman parte de la geografía de dicha unidad territorial (Ibíd.: 84).

---

22 Es probable que estos datos estén subestimando de forma significativa el aprovechamiento real maderero. Muchos observadores han comentado que el nivel real de explotación de la madera es mucho más alto de lo que reflejan los informes oficiales y que, en años anteriores, la corrupción de los funcionarios públicos contribuyó a encubrir ese hecho.



Mapa 2: Topografía del TIPNIS y Bosque de T'simane



Fuente: Elaboración CIPCA

En sí, el TIPNIS - Bosque de T'simane posee una diversidad de ecosistemas, lo que constituye un factor favorable para el modo de vida de los pueblos indígenas que tradicionalmente lo habitan. Pero la importancia de esos ecosistemas trasciende lo local; por ello, veremos más adelante cómo en el siglo XX, debieron ser en parte reguladas por el Estado a través de mecanismos jurídicos de protección.

### **Antecedentes etnohistóricos de TIPNIS - Bosque de T'simane**

Los misioneros jesuitas impulsaron el sistema reduccional en la región de Mojos desde fines del siglo XVII, creando numerosas reducciones. Según las primeras fuentes escritas generadas por sus cronistas, se señala que lo que hoy es el TIPNIS - Bosque de T'simane estuvo habitado por varios pueblos indígenas, bien articulados y con una fuerte cohesión identitaria; en consecuencia, la zona fue también objeto de su interés evangelizador.

La fundación de dos reducciones jesuíticas al interior de nuestra zona de interés –San José de Maharenos y San Luís– y otras alrededor de las mismas –San Ignacio, San Borja–, implicó para sus habitantes nativos impactos socioculturales de consideración, como la suplantación de sus propias lenguas por la del mojeño -al menos para los fines de sus relaciones más formales-; la generación de espacios concentrados de residencia multiétnica, distinto a la forma dispersa de ocupación espacial que predominaba entre ellos hasta entonces; se modificó sustancialmente las formas de organización social y económica; pero también significó en buena medida la reconfiguración de sus territorialidades históricas. No obstante, los cambios en lo social, económico y político promovido por el sistema reduccional, al parecer no implicó ningún proceso de desarraigo territorial pues es evidente que los sentidos de pertenencia a su territorio histórico tuvieron de alguna manera continuidad.

La presencia humana en la región de la que forma parte TIPNIS - Bosque de T'simane tiene una tradición milenaria, pues la época pre-colonial está marcada por la interacción de numerosas naciones que se habían consolidado a lo largo de la geografía amazónica, incluida la eco-región del Subandino. Al momento de su llegada a la región en el siglo XVII, los cronistas jesuitas no solo destacaron la densidad poblacional, sino también la significativa diversidad étnica que interactuaba en esta geografía. Por ejemplo, con respecto a la reducción de San José de Maharenos -ubicada en lo que hoy es el corazón de Bosque de T'simane-, el jesuita Diego de Eguiluz

resalta la diversidad étnica establecida en la zona: “Compónese esta reducción, que es la horizonte, de lengua diversa, á la que se ha aplicado el Padre para instruirlos en los misterios de la fe” (Eguiluz; 1884: 40) y enfatiza los nombres de algunas naciones como las churimas, merohionos, maharenos<sup>23</sup> (Íbid.).

En el caso de la reducción de San Luís, cuyas ruinas están igualmente ubicadas dentro del área del actual Bosque de T’simane, estuvo conformada por una diversidad de pueblos tradicionales del lugar, entre los que destacan por su número las naciones de los movimas y los erirunas (Vargas Ugarte, 1964: 43).

La presencia de parcialidades mojas en la zona de Bosque de T’simane era también significativa:

En la cercanía de lo que hoy se conoce como “Bosque de Chimanes”, se encontraban las parcialidades mojas de los Pochoconos, Punuanas, Tapimonos, Corioronos. En el área central del Bosque se encontraron las parcialidades mojas de los Zana-boconos, Yrubicanas y Maharenos. (Del Castillo [1676]: 1906: 294-301, Garriga [1715V; 1906: 31, Métraux; 1942: 408), citado en Lemh, 1991: 13).

Los pueblos indígenas que habitaban la zona en la época pre-reduccional, estaban organizados en pequeñas comunidades que gozaban de completa autonomía orgánica, salvo en el caso de los mojeños que ocasionalmente formaban una especie de confederación con el fin de atender algún asunto, problema o amenaza que excedía la capacidad de la comunidad; en el caso de los yuracaré y t’simane, sostenían sus articulaciones supra-comunales básicamente en una compleja red de relaciones de parentesco. Sus autoridades desempeñaban funciones relacionadas con la gobernanza, con la espiritualidad y con la sanidad de las personas; este último tipo de autoridad requería de muchos conocimientos en el uso de plantas medicinales y destrezas en la realización de rituales curativos<sup>24</sup>.

---

23 Respecto a este último nombre, es parte de la denominación de San José de Maharenos, por lo que se asume que corresponde a una nación muy relevante en la zona (de la misma manera, se acostumbraba denominar a otras reducciones).

24 Para mayor detalle y puesta en una perspectiva histórica tanto de lo ancestral como de lo actual, ver Block (1997), Lehm (1999), Molina (coord.) (2009).

## Referencias socio-espaciales del TIPNIS - Bosque de T'simane

Tanto el TIPNIS como Bosque de T'simane, por separado, constituyen espacios territoriales político-administrativos instituidos por el Estado en las décadas de 1960 y 1970 a partir de un diseño jurídico de propiedad y control estatal.<sup>25</sup> No obstante, ambos espacios administrativos fueron creados de manera sobrepuesta a un territorio indígena conjunto preexistente, el cual pese a haber experimentado el desmembramiento de importantes superficies, aún conserva rasgos esenciales de su naturaleza ancestral.

Esta iniciativa del Estado si bien en un inicio contribuyó a frenar la expansión de colonizadores por el sur y de ganaderos y empresarios madereros por el noreste, pero al mismo tiempo constituyó una medida desestructurante para un territorio indígena de connotación ancestral, sobre todo en lo referente a su dimensión espacial, puesto que asestaba una división de índole administrativa a este territorio conjunto.<sup>26</sup> En consecuencia, la creación del Parque Nacional Isiboro Sécore y luego el Bosque de T'simane, no solo hace manifiesta la contraposición de lógicas entre el Estado y los pueblos indígenas, sino que implica una forma constante de negación del Estado hacia dichos pueblos, lo que a su vez explica el alcance de las relaciones de conflicto que históricamente sostienen ambos.

Para mostrar de manera más esquemática el proceso de constitución tanto del TIPNIS como del Bosque de T'simane emprendido por el Estado, veamos la secuencia –sobre todo jurídica– de los procedimientos ejecutados:

- **En lo que corresponde al área del TIPNIS**

El área geográfica del TIPNIS se caracteriza por una significativa diversidad de ecosistemas que van desde sus llanuras inundadizas hasta las serranías del Subandino, a 3.000 metros sobre el nivel del mar (Vargas *et al.*, 2012: 8). Respecto a la demarcación político-administrativa, el TIPNIS está ubicado en cuatro municipios y dos

---

25 En términos político-administrativos, TIPNIS - Bosque de T'simane se encuentra ubicados en la provincia Mojos, pero también alcanza una parte de las provincias Yacuma y Ballivián, en el departamento del Beni; además está parcialmente ubicado en el área en conflicto de límite territorial entre los departamentos del Beni y Cochabamba.

26 Posteriormente se concretarían nuevas divisiones planteadas desde el Estado: la creación del Territorio Indígena Chimán, la creación del Territorio Indígena Multiétnico, la definición de un área extensa de concesiones forestales y la creación de dos áreas protegidas como lo son la Estación Biológica del Beni y la zona de Protección de Cuencas Hidrográficas Eva Eva-Mosetenes.

departamentos: San Ignacio de Mojos y Loreto en el Beni, Villa Tunari y Morochata en Cochabamba, aunque esos últimos sujetos a un agudo conflicto de límites interdepartamental entre el Beni y Cochabamba. Además, colinda o está muy próximo al Territorio Indígena Chimán, al Territorio Indígena Multiétnico y al Territorio Indígena Yuracaré (Vargas *et al.*, 2012: 19).

En la década de 1960 se inició un proceso de colonización en el Parque Nacional Isiboro Sécore por parte de campesinos y ex mineros del altiplano del país, que se acrecentó en la década de 1970 gracias a la apertura de un camino en el lado sur del Parque con fines de exploración hidrocarburífera. No obstante, fue en la década de 1980 que hubo una migración masiva, debido sobre todo a la relocalización de trabajadores mineros de la COMIBOL (D.S. 21060 del año 1985) y a la importancia creciente del cultivo de coca en el Trópico cochabambino; el resultado fue un incremento drástico de la colonización en la zona. Este flujo migratorio moderó su ritmo en la década de 1990 como resultado de la caída del precio de la hoja de coca y el control estatal de este cultivo como parte del combate al narcotráfico (Beneria Surkin, 2002: 7).

El primer reconocimiento jurídico de lo que hoy es el TIPNIS, viene por la vía de su condición de Parque Nacional, creado mediante Decreto Ley N° 07401 de 22 de noviembre de 1965 en una superficie de 1.236.296 hectáreas<sup>27</sup>, con el fin de preservar la amplia red hidrográfica, la gran biodiversidad que alberga esta zona, la abundante flora y fauna y la belleza paisajística. Esta medida, en sus argumentos esgrimidos enfatizó los factores de carácter más ecológicos, soslayando abiertamente los derechos ancestrales ejercidos en el lugar. No obstante, en este mismo decreto se establece la prohibición de nuevos asentamientos de parte de colonizadores en el área.

Al respecto, el reconocimiento oficial más explícito hacia la población indígena que habita el área, hasta el reconocimiento de su condición de territorio indígena, es el que realizó el Directorio de Centro de Desarrollo Forestal Regional Norte al declarar al Parque Nacional Isiboro-Sécore como área indígena indispensable para el desarrollo y sobrevivencia de los pueblos indígenas que lo habitan. (Roper, 1998: 91).

Como resultado de la Primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, rea-

---

<sup>27</sup> La superficie total del TIPNIS tuvo varias modificaciones hasta quedar en 1.302.757,2 hectáreas (Vargas *et al.*, 2012: 7).

lizada en 1990, el Estado emitió el Decreto Supremo N° 22610 de fecha 24 de septiembre de 1990, reconociendo al Parque Nacional Isiboro Sécore como Territorio Indígena perteneciente a los pueblos mojeño, yuracaré y t'simane, otorgándole la denominación de Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). El primer artículo del decreto señala:

Se reconoce al Parque Nacional Isiboro-Sécore como territorio indígena de los pueblos Mojeño, Yuracaré y Chimán que ancestralmente lo habitan, constituyendo el espacio socioeconómico necesario para su desarrollo, denominándose a partir de la fecha Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécore (D.S. 22610, art. 1; Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia).

Este decreto también establece que:

Se amplía la superficie del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécore las áreas externas de los ríos Isiboro y Sécore, incorporando a las comunidades asentadas en las riberas de los ríos y constituyendo a lo largo de todo su curso una franja de amortiguamiento (D.S. 22610, art. 2; Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia).

Además, reconoce la doble cualidad de territorio indígena y área protegida; el artículo 4 establece que “(...) todo proyecto o estudio a realizarse deberá ser consultado y coordinado con la organización indígena de la región”. En prevención ante la continuidad del proceso de penetración del sector colonizador en el Parque Nacional Isiboro Sécore, el mismo decreto establece plazos breves y mecanismos para fijar una “línea roja” como medida de protección (Art. 5).

En 1997, el TIPNIS logra su condición legal de propiedad colectiva pues el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), mediante Resolución Administrativa, otorgó el título de TCO-NAL 000002 en fecha 25 de abril de 1997; fue un título provisional -sujeto a un proceso de saneamiento- el cual señala una superficie de 1.236.296 hectáreas.

En el mes de junio de 2009, el Estado, por intermedio del INRA, otorgó finalmente el título ejecutorial del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro- Sécore con una superficie de 1.091.656 hectáreas. Dicho título coloca en situación de beneficiarias a 64 comunidades indígenas correspondiente a tres pueblos (mojeño, yuracaré y t'simane). Esta titulación implicó la disminución de 133.691 hectáreas respecto al título provisio-

nal, como resultado principalmente del recorte del Polígono 7.

Otras medidas jurídicas que involucran de manera directa al TIPNIS están relacionadas con el proyecto carretero Villa Tunari - San Ignacio de Mojos, que ha generado movilizaciones de gran envergadura, como por ejemplo la VIII Marcha Indígena realizada en el año 2011, motivando un debate que trascendió incluso al ámbito nacional.<sup>28</sup>

- **En lo que corresponde al área de Bosque de T'simane**

El área denominada Bosque de T'simane está ubicado en una intersección conformada por las provincias Mojos, Ballivian y Yacuma<sup>29</sup>, en el departamento del Beni. Este espacio administrativo tiene como antecedente jurídico el D.S. N° 15585 de 27 de junio del año 1978, mediante el cual se declara al área como Reserva Forestal de Inmovilización, con una superficie aproximada de 1.161.700 hectáreas<sup>30</sup>.

Más o menos de manera simultánea a esta medida jurídica, concretamente entre los años 1976-1979, el Estado promovió la realización de un estudio de recursos forestales con valor comercial, lo que demuestra claramente la intención extractivista de los recursos existentes en el área, puesto que no se trata de un estudio integral de la flora y menos aún el interés por la fauna existente en la zona. Además, resulta sintomática la ausencia del componente étnico en particular e incluso lo social en general (Lehm, 1993: 4).

De modo que, al igual que el caso del TIPNIS, el Bosque de T'simane fue creado con un interés estrictamente administrativo por lo relevante de sus riquezas naturales. Si bien en primera instancia se buscó preservarlo del creciente saqueo de las mismas, inmediatamente después se las incorporó al festín del mercantilismo jerárquico, es decir, de las empresas madereras; pero en ambos casos implicó la negación a los pueblos indígenas que habitan el lugar, porque sencillamente no se tomó en cuenta sus derechos colectivos.

Veamos algunos rasgos normativos del proceso. El 5 de octubre del año 1982, el

---

<sup>28</sup> Mayores detalles acerca de este tumultuoso conflicto con el Estado, ver en la Parte Primera de este libro.

<sup>29</sup> Las provincias Mojos y Yacuma sostienen un antiguo conflicto de límites sobre un área que coincide precisamente con una parte de Bosque de T'simane.

<sup>30</sup> No obstante, la definición del área forestal de T'simane en su cualidad de inmovilizada, se dio a través del D.S. N° 15508 de fecha 26 de mayo de 1978, la cual fue sustituida por este nuevo decreto.

gobierno crea mediante D.S. N° 19191 la Estación Biológica del Beni como área de protección y realización de estudios de la flora y la fauna, para lo cual dispuso de una superficie de 135.000 hectáreas del área de Bosque de T'simane. En el año 1986, la Estación Biológica del Beni adquirió un nuevo estatus al ser declarada por la UNESCO como Reserva de la Biósfera.

En el año 1986, mediante Decreto Supremo N° 21483 de 19 de diciembre de este mismo año, el gobierno cambió el estatus legal de Bosque de T'simane, convirtiendo una superficie de 579.000 hectáreas a la categoría de Bosque Permanente de Producción, accediendo de esa manera a la presión de grupos de poder que ya explotaban maderas preciosas desde décadas pasadas. Con este cambio de estatus del área en cuestión, los recursos maderables quedaban a disposición del extractivismo maderero.

En su diseño, este cambio de estatus tenía como objetivo el de realizar un aprovechamiento racional, controlado y sustentable del bosque, aunque en los hechos no se logró este fin. Esta medida, al igual que las anteriores, ignoró a los pueblos indígenas que habitan la zona, pero esta vez la omisión constituyó el detonante que derivó en la gran movilización de los pueblos indígenas de la región, pues estas medidas amenazaban directamente ese hábitat de connotación ancestral del que ya dimos referencia.

Para los fines de la defensa territorial del área de Bosque de T'simane, las organizaciones indígenas, además de su movilización, utilizaron como sustento jurídico la Resolución Suprema N° 205862 de 17 de febrero de 1989, donde el Estado, a través de la misma, establecía “de necesidad nacional y social el reconocimiento, asignación y tenencia de áreas territoriales a favor de los grupos selvícolas y comunidades originarias del Oriente y la Amazonía boliviana...”. Además, esta Resolución Suprema

(...) prohibía la otorgación de todo tipo de derechos en el área demandada por los indígenas en el Bosque de Chimanes, mientras no se realice un estudio para hacer efectiva la dotación de áreas territoriales y encomendaba al Centro de Desarrollo Forestal Nacional la conformación de una Comisión Técnica Socio-Económica interinstitucional para que realice dicho estudio (A.D.C. I-a Paz, 1712189). Este fue efectivamente ejecutado entre marzo y junio de 1989. (Lehm, 1993: 17).



Como resultado de la Primera Marcha Indígena de 1990, se logró la promulgación del D.S. 22611 que reconoce de manera explícita toda la superficie de Bosque de T'simane como área indígena:

Se declara a la región de Chimanes como Area Indígena, constituyendo el espacio socio-económico para la sobrevivencia y desarrollo de las comunidades y asentamientos indígenas Chimanes, Mojeños, Yuracarés y Movimas que lo habitan (DS 22611, art. 1).

Además, el mismo artículo de este Decreto agrega:

Para los fines del presente Decreto Supremo, la región de Chimanes comprende la superficie de la ex-Reserva de Inmovilización Chimanes más las superficies adicionales consideradas en las poligonales propuestas por la Comisión Técnica socio-económica del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios en 1989 (Ibíd.).

Como para garantizar el alcance del reconocimiento a los pueblos indígenas que habitan el lugar y tomar recaudos a fin de evitar incursiones de terceros con fines de despojo tierras o de los recursos naturales, se enfatiza lo siguiente:

Se entiende por área indígena el espacio destinado de manera permanente para la vida y desarrollo de las poblaciones indígenas que lo habitan, donde estas realizan el aprovechamiento tradicional de los recursos hídricos, tierra, fauna y flora, y donde no se otorgarán ningún tipo de propiedad o aprovechamiento sobre los recursos a terceros. Las propiedades de terceros legalmente establecidas con anterioridad al presente Decreto Supremo, deberán sujetarse a una reglamentación especial que regulará el uso de los recursos y sus relaciones con la población indígena (DS 22611, art. 2).

Este mismo decreto establece la zonificación de Bosque de T'simane, definiendo para el área tres tipos de zonas (Art. 3, 4, 5 y 6):

a) Zonas de protección:

- La Estación Biológica del Beni.
- El Parque Regional Yacuma.

- La zona de Protección de Cuencas Hidrográficas Eva Eva-Mosetenes (que geográficamente se encuentra sobrepuesta al Territorio Indígena Chimán, es decir adquiere doble cualidad: territorio indígena y área de protección).

b) Territorios indígenas

- Territorio Indígena para el pueblo t'simane, con una superficie aproximada de 392.220 hectáreas.
- Territorio Indígena Multiétnico para los pueblos mojeño, t'simane, yuracaré y movima con una superficie aproximada de 352.000 hectáreas.

c) Zona de aprovechamiento empresarial

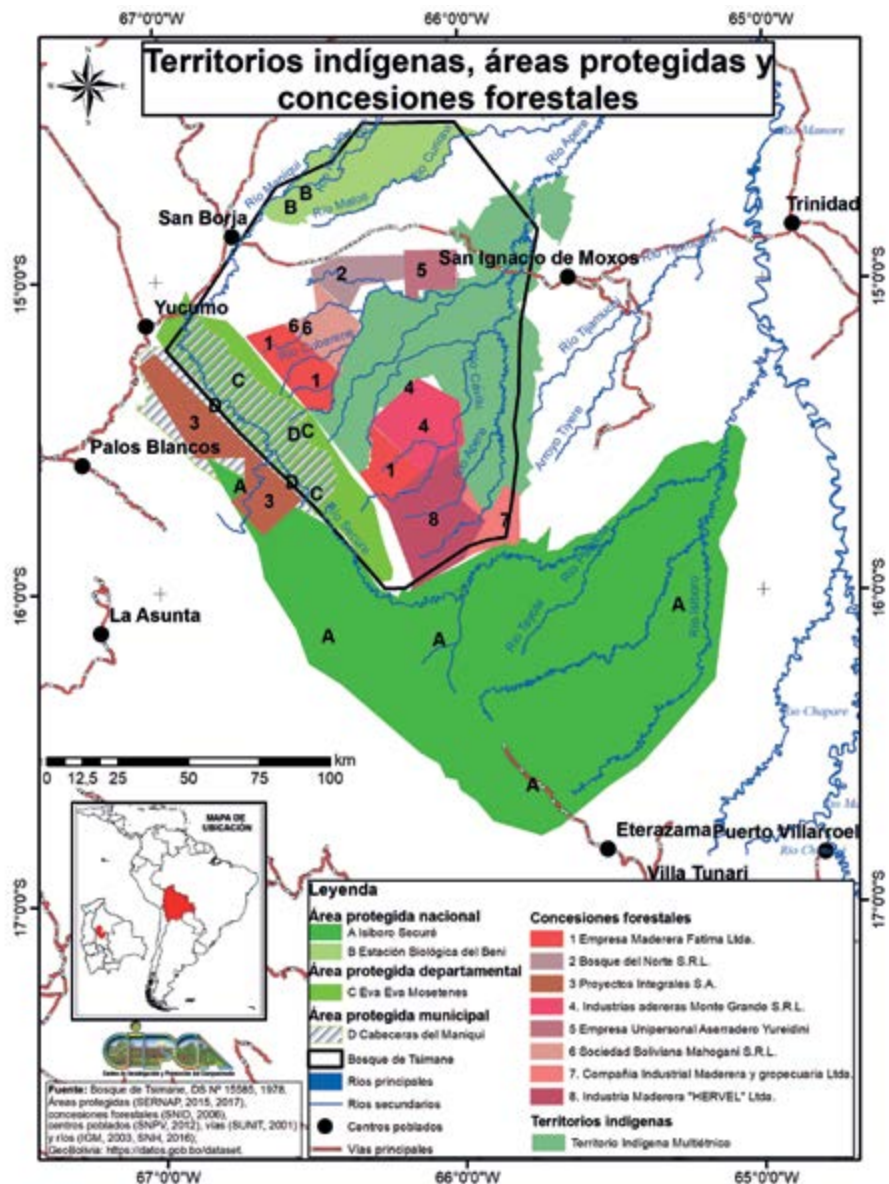
Comprende el área restante de Bosque de T'simane, es decir lo que queda fuera de las anteriores zonas mencionadas; cuenta con una superficie de 420.000 hectáreas.

**Cuadro 1: Concesiones forestales vigentes y reguladas por plan de manejo**

Razón social	Municipio	Superficie (hectáreas)	Representante legal
CIMAGRO	San Ignacio de Mojos	29.019	Edgar Diez Alemán
Maderera Monte Grande	San Ignacio de Mojos	66.278	Stephen John Sullivan
Industria Maderera Havel	San Ignacio de Mojos	96.783	Edgar Diez Alemán
Industria Maderera Fátima	San Ignacio, San Borja, Santa Ana	80.652	Luis Lorgio Moreno Áñez
Proyectos Industriales S. A.	San Ignacio, San Borja	92.564	Mauricio Hauser B.
<b>TOTAL</b>		<b>365.296</b>	

Fuente: Superintendencia Forestal, Informe Anual 2002.

Mapa 3. Bosque de Tsimane con la demarcación de las áreas de territorios indígenas, áreas protegidas y ex concesiones forestales.



Fuente: Elaboración de CIPCA

Bajo este panorama, en lo inmediato, la movilización indígena logró una restitución parcial del área correspondiente a Bosque de T'simane -el Territorio Indígena Chiman y el Territorio Indígena Multiétnico-, quedando pendiente efectivizar la restitución del área correspondiente a la Zona de Aprovechamiento Empresarial (420.000 hectáreas). Sin embargo, el mismo D.S. 22611, garantiza que en el mediano plazo (al término del contrato de las concesiones forestales), dicha área será restituida a los pueblos indígenas de esta zona. Uno de sus artículos establece textualmente:

Se dispone que al concluir los contratos de aprovechamiento a largo plazo, las Zonas de Aprovechamiento Empresarial del Área Indígena Región de Chiman pasará a formar parte de los Territorios Indígenas (DS 22611, art. 14).

En su momento, la reacción de otros sectores a los términos de este acuerdo establecido entre el Estado y los pueblos indígenas, refrendado mediante el D.S. 22611, fue completamente adversa, en razón a los intereses económicos que tenían cifrados en el área de Bosque de T'simane. Al respecto la investigadora Zulema Lehm señala:

Era de esperar la abierta oposición empresarial, especialmente del sector maderero a través de la Cámara forestal, pero también de la Federación de Ganaderos del Beni e incluso instituciones cívicas de la región, ante este tipo de acuerdo entre el gobierno y el sector indígena (Lehm; 1993: 27-30).

No obstante, los términos del acuerdo de los pueblos indígenas con el Estado ya implicaron en sí una concesión de parte de los primeros: aceptar la restitución de un territorio con fronteras jurídico-administrativas internas, un territorio de composición espacial y administrativa fragmentada. No solo fue fragmentado jurídicamente en tres territorios indígenas (TIPNIS, TICH y TIM), sino también se demarcó áreas de protección en su interior, y sobre todo, debieron aceptar que una parte del Bosque de T'simane (el área de ex concesiones forestales) sea temporalmente entregado a la voracidad depredadora del extractivismo empresarial.

Corresponde apuntar que, en esta experiencia de negociación con el Estado para completar la restitución de su territorio, los pueblos indígenas del lugar en ningún momento dejaron de concebir ambas áreas (TIPNIS y Bosque de T'simane) en su unicidad territorial, en su naturaleza ancestral, en la integralidad del sentido tradicional de territorio indígena, con sus componentes físico-ecológicos, socio-culturales y socio-políticos.

De su parte, el Estado se mostró desde un inicio renuente a cumplir con el acuerdo refrendado mediante el D. S. 22611, en varias ocasiones exteriorizó su negativa a atender favorablemente el reclamo indígena e incluso llegó a tomar una medida contraria a la demanda de los pueblos indígenas: la emisión por parte del INRA de la Resolución N° 0530 de fecha 30 de junio del año 2010, mediante la cual se declaró una parte del área de ex concesiones forestales de Bosque de T'simane, como tierras fiscales de libre disponibilidad. Esta medida colocó en estado de emergencia a las organizaciones indígenas de la zona: la Subcentral del TIM junto a su organización matriz (la CPEM-B), la Subcentral Movima y el Consejo T'simane, además de otras organizaciones indígenas que se identificaron con la problemática, porque en 1990 éstas fueron también partes firmantes del acuerdo con el Estado.

Hasta que finalmente, el 11 marzo 2019, el INRA emitió una resolución de titulación parcial de las ex concesiones forestales en Bosque de T'simane, por una superficie de 183.722 hectáreas. En base a un acuerdo interno entre organizaciones indígenas de la zona, el título referido se emitió a nombre del Territorio Indígena Multiétnico; quedando pendiente una segunda parte del área ex concesiones forestales, cuyo proceso de titulación se encuentra ya encaminado. La titulación parcial implicó el desalojo de asentamientos ilegales de interculturales y de terceros individuales que empezaban a proliferar en el área de ex concesiones de Bosque de T'simane. La siguiente nota grafica claramente la situación previa a la titulación señalada:

Las dirigencias ven con preocupación esta situación, pues, a la fecha en el bosque Chiman (denuncian dirigentes del TIM1, TICH y de la CPEM-B) existen 15 asentamientos de comunidades interculturales de forma ilegal, las cuales colindan con el Territorio Chiman. En otro sector del bosque Chiman, existen 5 comunidades campesinas asentadas también de manera ilegal, las mismas colindan con el Territorio Indígena Multiétnico 1 (TIM1). (CEJIS, 16 de noviembre de 2017; ver: <https://www.cejis.org/preocupaciones-por-asentamientos-ilegales-en-el-bosque-chiman/>).

Debieron transcurrir 28 años hasta que el Estado formalizara esta restitución parcial del área de ex concesiones en favor de los pueblos indígenas del lugar,<sup>31</sup> no sin antes haber éstos últimos realizado muchas gestiones y presiones a autoridades de nivel

---

31 Queda aún pendiente un área sudeste de las ex concesiones forestales, aunque su proceso de restitución está ya encaminado, pero con marcada lentitud, lo que no deja de generar susceptibilidades.

nacional y haberse declarado en emergencia a fin de ser atendidos. Aunque actualmente aún persiste el riesgo que la medida de restitución de territorio sea modificada en razón a que cursa una impugnación en el Tribunal Agroambiental.

## **2. El área como punto de interés de proyectos colonizadores**

*La concepción externa colonialista de los territorios indígenas no es de hoy pero a pesar de la época y los cambios constitucionales del país, prevalecen.*  
(Silvia Rivera Cusicanqui)

El TIPNIS - Bosque de T'simane, al igual que otras regiones de las tierras bajas, es parte de una región marcada por una historia de agresiones colonialistas. Una mirada en perspectiva de esta historia, identifica al menos tres momentos marcados por la intervención de proyectos coloniales bien definidos y en épocas claramente diferenciadas entre sí: el imperio inca, la colonización española y los programas de colonización diseñados por el Estado republicano de Bolivia. A esto se suma un emprendimiento colonizador de carácter más corporativo, pero paradójicamente el más exitoso en términos de logro de objetivos buscados (el sector de los campesinos “interculturales”).

Lo que intentaremos en este acápite es realizar una caracterización muy sucinta de los rasgos más operativos de cada uno de estos proyectos colonialistas, puesto que la intención no es otra que la de demostrar que la situación de amenaza que experimenta el territorio indígena conjunto TIPNIS - Bosque de T'simane, tiene alcances históricos que van más allá de la coyuntura reciente.

### **El proyecto colonizador del imperio inca**

La relación interétnica andino-amazónica en nuestro subcontinente se ha desarrollado en el marco de una historia muy antigua, con un entramado socio-político amplio y complejo, donde el proyecto colonial del imperio inca, gestionado en un contexto cambiante de coyunturas bélicas, de amnistías tácticas y de negociaciones políticas y económicas, marcó uno de los episodios más prolongados y conflictivos entre andinos y amazónicos. Estos encuentros y desencuentros sociopolíticos contribuyeron significativamente a generar en el imaginario tanto de altiplánicos como de amazónicos, muchos estereotipos y estigmas. Por ejemplo, desde el altiplano se atribuía a los pueblos amazónicos prácticas de brujería e incluso de canibalismo, mientras que

desde la Amazonía veía en los pueblos andinos antivalores marcados como la ambición hacia lo material, el expansionismo colonial, el autoritarismo, etc. De ahí que las susceptibilidades y represalias fueran parte de sus relaciones interétnicas:

Además, bastaba que coincidiera la llegada de una delegación anti con alguna calamidad natural para hacer manifiestos los poderes de estos pueblos que evocábamos anteriormente y su vocación de víctimas expiatorias. Santacruz Pachacuti cuenta que bajo el reinado de Topa Inca, 300 Anti de Opatari llegaron al Cusco cargados de oro en polvo y pepitas en la época del año nuevo. La misma noche de su llegada hubo una helada larga y terrible que destruyó las cosechas y las plantas. De acuerdo con el dictamen de los ancianos que constituían el consejo del Inca, los Anti fueron conducidos al monte Pachatusan (...), al este del Cusco y allí todos fueron ejecutados y enterrados con su oro (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 67).

Uno de los objetivos del proyecto expansivo inca fue el control político de todo el Subandino hasta el pie de monte, entendido como área intermedia entre los Andes y la Amazonía (desde los 2.500 hasta los 500 metros de altitud). Fue precisamente este espacio geográfico el punto de encuentro, sobre todo económico y militar, entre la “cultura” amazónica y la andina, por lo que se constituyó en un referente espacial de frontera en el contacto del incario con los pueblos amazónicos<sup>32</sup>.

La conquista del Subandino bajo y el pie de monte como condición para alcanzar el territorio amazónico, constituyó para el imperio inca una “razón de Estado”, por lo que las expediciones emprendidas para lograr este fin fueron numerosas y varias de ellas de gran envergadura<sup>33</sup>. Las fuentes bibliográficas demuestran de manera elocuente este propósito colonial incaico.

---

32 La sociedad inca y los cronistas de Indias refieren a los pueblos amazónicos bajo la denominación genérica de: Anti, Chuncho, Mojo. De entre estas definiciones, quizá los Mojo fueron identificados con una mayor especificidad en esta región. (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 48).

33 Aunque paradójicamente, la sociedad inca tenía la imagen de una selva hostil, basada en “(...) un triple carácter: calor, humedad y lluvias permanentes que contrastan con los períodos de sequía fría de las tierras altas. Luego insisten en el aspecto denso e impenetrable de una vegetación superabundante que, añadido el encajonamiento del relieve, hace de la montaña un mundo oscuro y asfixiante, lleno de amenazas para los pueblos de arriba” (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor; 1988: 36).

En varias crónicas a lo largo de los primeros cien años de la época colonial figuran narraciones que parecen aludir a un mismo episodio histórico: una importante incursión inca en la Amazonía (Quipucamayos: anexo 01; Cieza de León: anexo 02a y 02b; Betanzos: anexo 03; Memoria: anexo 04; Sarmiento: anexo 06b; Cabello de Balboa: anexo 07b; Pachacuti: anexo 10a; Murúa: anexo 12a). Sin embargo, esos testimonios dejan un amplio lugar a dudas, pues es posible que se trate de varios viajes diferentes, fundidos dentro de la tradición oral en un solo episodio (Tyuleneva, 2011: s/n.)

Las tensiones étnicas y sus pulsos militares de dominación y defensa fueron componentes inevitables de las relaciones entre el incario y los pueblos de la Amazonía. En tal sentido, destacamos el siguiente relato por ser esclarecedor del tipo de trato mutuo que se conferían, de las formas de ejercicio de la diplomacia para lograr equilibrios políticos, de las concepciones de dominación e incluso de factores ideológicos implicados en dichas relaciones:

#### Resumen y extractos de un relato legendario amuesha

Versión 1 recogida de un anciano amuesha por P.W. Fast, 1953 en *Perú Indígena*, Vol. V: 113-112.

Versión 2 recogida de una mujer del río Pichis por M. Duff, 1957. *Intern. Jnal of American Linguistic*. Vol. 23. Indiana Univ. Bloomington: 171-178.

#### Inca se casa con nuestra madre Pala

V.1 Las mujeres tejieron la cushma (túnica); los hombres buscaron aves con bellas plumas (5 especies de pájaros)... Aquello demandó muchos pájaros para hacer una bella cushma toda tejida de plumas. Durante el tejido las tejedoras no tendrán relaciones sexuales... El Inca no podría saberlo, mas Pala lo sabría. Muchas gentes acompañaron al cacique Mopool para llevar la bella cushma (de nupcias). Le sentaba bien al Inca: él se acuesta sobre su lecho, se da la vuelta, se envuelve en ella, y luego se levanta y la sacude; todas las plumas retoman su lugar, sin siquiera arrugarse ni desplazarse o arrancarse. No ha habido relaciones sexuales. El cacique Mopool permanecerá cacique.



V.2 Inca es un hombre muy colérico y muy celoso. V.1 & 2: él ha desposado Pala nuestra madre y loco por ella, no soportaba ni su libertad ni su jovialidad. Durante las fiestas nupciales, él se emborracha y golpea repetidamente a su mujer. Las gentes de Pala se burlan del Inca y su mala conducta se representa en sus cantos ritmados por el tambor de Mopool. Entonces hace decapitar a varios. De acuerdo con Mopool que la seguirá con su gente, Pala regresa a casa de su padre, nuestro jefe y dios, V.1 llevando consigo su bolsita de coca.

V.2 Desesperado, el Inca intenta hacer regresar a su esposa con la ayuda de una flauta mágica que toca demasiado mal para obtener el efecto deseado.

V. 1 y 2 Entonces se lanza a una larga persecución, buscando primero en la sierra y provocando el brote de los hombres blancos, luego descendiendo por los ríos y perdiéndose en la selva. Es salvado por nubes de mantas blancas que le conducen allá donde está Pala. Ella le recibe y le advierte: “Ahora Inca debes ser humilde. Padre está aquí en su casa y es poderoso, muy poderoso. Debes hacerte perdonar nuestras gentes difuntas, por ti decapitadas... pero pide perdón a mi padre él te lo otorgará si no mantienes ningún propósito malo”. El Inca se mofa: “Ja, ja qué puede hacer mi suegro, no es más poderoso que yo”... Su suegro sale de su morada sin fasto -V.1: pobremente vestido- e invita al Inca a sentarse sobre un asiento de jefe -V.1: apollado-. El Inca salta y salta sobre él, queriendo romperlo: da fuertes golpes de anca, así lo quieres, aquí lo tienes, pero en vano. Entonces su suegro habla: “...has venido acá, Inca, entonces vas a pagar... por mi hija que has golpeado, por mis difuntos cuya sangre has vertido... No eran tus gentes las que has decapitado, no eran culpables y no tenían cuenta que rendirte... entonces vas a pagar, vas a quedarte enraizado aquí tanto tiempo como cabezas has hecho rodar allá, arriba”.

v.1 “Tú vas a mantener la tierra aquí, vas a mantenerla para siempre, ella y toda las gentes que han hecho surgir (los blancos)”.

v.1 y 2 En efecto, el Inca tomó raíces como un árbol, en todas las direcciones. Su suegro le había castigado y el Inca gritaba, gritaba: “cómo podría yo jamás volver a levantarme, ya algunas raíces me salen del trasero...” Era verdad V.2: y nuestras gentes enviaron sobre él un viento en torbellino, un viento violento de suerte que el árbol no pudo ni desarrollarse ni enderezarse... (Citado en: Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 59, 61).

No obstante, ambos actores referidos desplegaban también estrategias de acercamiento táctico:

Había pues en el curso de las fiestas de este mes una especie de tregua tanto Arriba como Abajo y sin duda entre lo Alto y lo Bajo. Las relaciones estrechadas por las delegaciones piemontesas en esta época debían permitir intercambios tanto más fructíferos que los Anti, sujetos potenciales del Imperio, estaban convidados a las festividades y participaban activamente en ellas con sus propios cantos y danzas. Sin embargo, estas relaciones permanecían peligrosas: los Anti representaban muy concretamente un ejemplo pernicioso para ‘...las provincias anexadas, confederadas o tributarias... pues estos habían aceptado ser amigos de los Incas, manteniéndose a la vez libres y sin intromisiones en su tierra’ (F. de Toledo, Levillier, I: LI. Cf. también la fórmula general de Montesinos: ‘si bien era un gobierno de cortesía, no de obediencia’ (Memorias cap. XV: 70), o la de B. Torres- (1971: 309): ‘Guaynacapac... hubo de contentarse con ganar por amigos a los que no pudo por vasallos’ (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 66-67).

Ante la convicción de conquistar el piedemonte, al parecer los incas concibieron incluso la figura de “limpieza étnica”:

Al comienzo de la estación seca, entre mayo y junio, los Incas celebraban una fiesta “para ir a matar a los Chunchos” (T. Zuidema. Comunicación personal): que estos ritos se combinen o no con expediciones reales, la llegada de los habitantes del piedemonte habría sido particularmente mal acogida en esta época (Ibíd.).

Corresponde señalar que el sureste de los Andes, donde habitaban los mojo, se constituyó también en uno de los objetivos específicos de conquista socio-territorial del imperio inca y, en consecuencia, mereció expediciones dirigidas directamente a este fin e incluso comandadas al más alto nivel. Pues el proyecto expansionista inca fue bastante ambicioso.

Unas entradas intentaban avanzar hacia el Madre de Dios oriental y luego hacia los Mojo por el sureste de la ciudad imperial; otras se dirigían al norte y noroeste del Cusco -al oeste de Opatari-, a lo largo del Paucartambo, del Urubamba y del Apurímac. Además, todas estas “conquistas” no podían hacerse al mismo tiempo (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 88).

En el caso específico de los mojos, la siguiente referencia es elocuente respecto a la zona como objetivo colonial inca:

Estas reservas debían probablemente abastecer la expedición de conquista que, en la vertiente exterior, intentaba penosamente abrirse camino por los afluentes superiores del Chapare hacia las sabanas de Moxos. Algunos testimonios recogidos en 1588 en esta región del Alto Chapare explican las dificultades a las que se enfrentaron. El Inca abrió un camino y “cada día enviaba indios para la dicha conquista”; uno de los informantes declara que los indios “puestos por guardar un puente de crizneja... daban al dicho Inca plumas, arcos, flechas y macanas” y “el orden que daba a sus capitanes que los indios que se diesen de paz los regalasen e los amparasen debajo de su amparo y los que no le obedeciesen que los matasen a todos sin que quedase hombre”. (Ibíd.: 106).

Vera Tyuleneva, en su artículo “El Paititi y las expediciones incas en la selva al este del Cusco”, advierte acerca de otras fuentes que sitúan el lugar en una región geográfica distinta a la señalada, pero al mismo tiempo corrobora esta fuente como la más creíble y agrega que tal empresa “terminó en un rotundo fracaso”. (Tyuleneva, 2011: s/n.).

Nótese que la figura de un camino con fines colonizadores en la zona hoy conocida como Chapare ya aparece en esta época tan lejana, no solo como un proyecto a emprender sino como una empresa implementada con fines claramente dirigidos a la concreción del proyecto inca de expansión colonial.

En general, este proyecto expansivo estuvo regularmente -y en muchos casos de manera determinante- obstaculizado por una combinación de barreras naturales (geografía, clima, fieras, enfermedades) y formas distintas de resistencia de los pueblos amazónicos. En consecuencia, el proyecto inca experimentó, a lo largo de sus incursiones militares, una sucesión de éxitos parciales y temporales, pero también con marcados fracasos militares.

Toda la fuerza militar imperial inca, así como la logística de la que disponían y el sistema de alianzas y vasallajes, no fue suficiente para someter a unos pueblos muy dúctiles en sus desplazamientos, tanto a la hora de la confrontación como también en las retiradas.

Era necesario tener en cuenta la temporada de lluvias, renovar al cabo de algunos meses a los hombres agotados por el medio y que progresaban al ritmo de caminos que ellos abrían, caminos-laberintos trazados según las indicaciones “de soldados trepados a los árboles altos” a la búsqueda de humo, hasta el punto que el Inca se pierde. Y esto para unas conquistas inconclusas debido a la estructura acéfala de estas sociedades del piedemonte. Ya no se trataba, como en la sierra, de vencer a un señor y a sus capitanes para apoderarse de su feudo y de añadir los dioses vencedores a la figura dominante del panteón local, capturada y llevada al Cusco. Había que reducir, comunidad tras comunidad, a un conjunto fluido como el azogue, dividido en fragmentos autónomos, capaces de unirse contra un enemigo agotado, después de atomizarse aun más para mejor desorientarlo o bien admitir unas relaciones originales para poner un término a unos esfuerzos infinitos, cuando las conquistas en la sierra o en la costa movilizaban todas las energías (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 88)

No queda duda del poderío militar inca, pero tal como lo afirma Álvarez Maldonado, en los momentos de confrontación bélica, la resistencia de los pueblos afectados, favorecidos por las condiciones ecológicas, ambientales y sanitarias, también adquirió un carácter difícil de franquear:

Es tanta gente y tan fuerte y diestra en la guerra, que con ser el Inga del Pirú tan gran conquistador, aunque embió al Paitite por muchas vezes á muchos Capitanes, no se pudo valer con ellos, antes los desbarataron muchas vezes; y visto por el Ynga quán poco poderoso era para contra ellos, determinó de comunicarse con el gran Señor del Paitite y por vía de presentes, y mandó el Ynga que le hiziesen junto al río Paitite dos fortalezas de su nombre por memoria de que avía llegado allí su gente. (Álvarez Maldonado [1570-1629]1906, en: Tyuleneva, 2010: 40).

La vocación profundamente autónoma que caracteriza a las identidades culturales amazónicas, constituyó también una fuente de energía y de resistencia ante la porfiada maquinaria guerrera del imperio inca. Es llamativo cómo este espíritu autónomo ha logrado resistir (con matices) tanto el intento expansionista inca como el de otros emprendimientos coloniales.

Hay que recordar a este respecto la imposibilidad experimentada por las conquistas lusitanas e hispánicas a la hora de hacer trabajar de forma permanente a los amazó-

nicos (de modo continuo y dependiente al servicio de un amo). Mucho más tarde a pesar de su salvajismo insostenible, la época del caucho tampoco tendrá mejor éxito en crear una mano de obra estable, revelando una constancia ante la cual habían chocado generaciones de misioneros clamando por la inconstancia de estas gentes en un magistral contrasentido sociológico. Por no citar más que un ejemplo, sea el caso de los Matsiguenga capturados durante el auge del oro negro, escapaban a sus raptos mediante huidas en las que tendrían que recorrer durante, uno, dos y a veces tres meses de marchas nocturnas cientos de kilómetros y, cuando éstas eran imposibles, mediante suicidios colectivos que aniquilaban cada vez el fruto de las mortíferas correrías (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 91).

De otro lado, la diplomacia y las estrategias afines desplegadas por el imperio inca en las relaciones andino-amazónicas, tampoco lograron articular adhesiones subordinadas ni en el piedemonte ni más allá. Es claro que estas estrategias no lograron sobreponerse a factores decisivos como el choque de lógicas entre dos cosmovisiones en muchos rasgos contrapuestas. El siguiente texto grafica muy bien esta aseveración:

(...) manteniendo alianzas matrimoniales con sus vecinos, relaciones de clientelismo que sin embargo, no los habían transformado aun en vasallos. Relaciones que debieron ayudar a los Arawak a mantener y quizá ampliar su presencia a todo lo largo de la frontera inca contra los embates de las sociedades amazónicas vecinas, particularmente de los Pano que los rodeaban por todas partes, pero relaciones amenazadas de ruptura cuando el intercambio toma cariz de tributo, la fluidez del don, el de la periodicidad de lo adeudado, la alianza de la anexión. Finalmente relaciones generadoras de rivalidades internas entre Anti, aliados o parientes, y de conflictos externos con aquellos menos provistos pero también fermento de cohesión, forzando a los rivales a confederarse frente a la amenaza precisa que provenía del Imperio. Frente a este, los habitantes del piedemonte parecen haber desarrollado una estrategia político-económica como contrapunto de las miras expansionistas inca, se basa en un intercambio asimétrico donde la grandeza del otro le coloca automáticamente en el papel del mejor postor que alimenta esta grandeza y su reconocimiento. Riqueza y pobreza, conceptos vacíos de sentido en sus sociedades, modulan sus relaciones con el Inca y riman respectivamente con metal y plumas. Que el Inca desee invertir los datos para ser el que más recibe, y pierde preeminencia y prestigio en el momento mismo en que cree asegurar su autoridad (Ibíd.: 97).

En el linaje imperial, al menos seis Incas dieron continuidad a este proceso de conquista del piedemonte con rumbo a la amazonía, donde si bien hubo logros de conquista territorial, pero no en la dimensión pretendida. Las fuentes bibliográficas afirman que fue el Inga Roca en persona y/o su hijo Otorongo Achachi quien estableció dominio imperial de la cuenca alta del río Madre de Dios, pero fue Topa Inca Yupanqui quien ingresó con su ejército imperial y estableció el dominio inca en el curso medio e inferior del río Madre de Dios, denominado Amaru-Mayu.

Hizo construir una flota de grandes balsas en madera de maguey que descendió el río y sometió a unas naciones ribereñas llamadas Chuncho. El contingente que llegó, en escaso número reconoce el autor, a la provincia de los Musu o Moxos, se alió con éstos y se instaló donde ellos (Citado en *Ibíd.*: 48).

En el objetivo central inca respecto a las tierras del piedemonte, los tratados y otros tipos de alianzas logrados, no pasaron de ser acuerdos temporales y de cumplimiento muy ambiguo, pues ante cualquier variación de la coyuntura, sobre todo política y militar, la situación tendía a modificarse sustantivamente debido a la incompatibilidad entre el objetivo de expansión imperial inca y la profunda vocación autónoma de los pueblos amazónicos.

A pesar del estado de tensión sostenida entre el imperio inca y los pueblos amazónicos, los intercambios comerciales alcanzaron niveles significativos de fluidez, con productos de alta valoración de parte de la sociedad inca, sobre todo por la calidad de dichos productos intercambiados:

Es igualmente probable que entre los productos incluidos en el “tributo” chupacho a los Incas, aquellos que se hallaban esparcidos en la naturaleza y escaseaban en las fronteras del Imperio, fueran solicitados a los Anti tanto por los Chupacho como por los “Orejones” inca, aliados o clientes: miel, plumas, aves, incluso quizá murciélagos bastante abundantes en las diversas cuevas de la región de Tingo María. Por último hay que añadir al número de objetos intercambiados granos ornamentales, lúdicos o mágicos como el *quairuru* (género *Ormosia*), la *huilca* o el *cuti*, plantas shamánicas y curativas, objetos de culto entre los cuales concreciones animales como las piedras bezoar descubiertas en gran número bajo las huacas (...). (*Ibíd.*: 69).

Muchos productos de la Amazonía, especialmente los de carácter artesanal (textiles, tejidos en pluma), tenían bastante prestigio en la región andina, el cual se extendió incluso a la época de la colonia española:

Si bien no es necesario alabar el arte amazónico de la pluma, podemos pensar que las creaciones de los habitantes del piedemonte destinadas a los Incas eran si no inigualables, al menos rivalizarían con los mejores productos de la costa tanto más cuanto la materia prima era allí más variada. A este respecto, se cita frecuentemente, a partir del siglo XVII, las magníficas obras mojo. (Ibíd.)

Desde el lado amazónico también se contribuía con mucho empeño en el fortalecimiento de estas relaciones de intercambio comercial, en razón a que su interés estaba centrado principalmente en productos muy codiciados como objetos de metal, piedras, lana, entre otros.

En conclusión, el piedemonte de ingreso a la amazonía, una eco-región de entramado sociocultural complejo, con territorialidades establecidas, con formas de autonomía muy arraigada, con una cosmovisión distinta a la andina, fue objeto del apetito expansivo del imperio inca, pero pese al enorme despliegue militar y de diplomacia, este no logró concretar su objetivo. Finalmente, estas relaciones de expansión y resistencia fueron interrumpidas definitivamente con la llegada de la colonización española.

## **La colonia española**

Este es un momento histórico en el que la situación sociopolítica de los pueblos amazónicos establecidos en la eco-región del pie de monte subandino está más documentado. A través de las fuentes documentales existentes podemos señalar que el interés de la administración colonial española sobre esta región amazónica, de inicio se basó fundamentalmente en el mito del Gran Paititi, el cual despertó un desmesurado entusiasmo en la Corona y sus súbitos venidos a este continente.

De esta época colonial, se conoce de expediciones muy tempranas emprendidas con este ávido fin:

Aunque los misioneros jesuitas eran los primeros europeos en establecer un contacto permanente con los pueblos de la sabana, su llegada a Mojos estuvo precedida por

un siglo de irrupciones por parte de pseudo-conquistadores. Los primeros europeos que llegaron a la zona buscaban el reino del Gran Mojo, legendario monarca que reinó sobre tierras densamente pobladas y ricas en metales preciosos. En búsqueda de esta quimera, expediciones ingresaron en el corazón de Sudamérica desde ambos márgenes del continente. Españoles residente en el Cuzco organizaron entre 1536 y 1567 tres oleadas principales hacia Mojos; partidas menores salieron de Cochabamba y La Paz durante el mismo periodo. Aunque ninguna de las bandas originadas en los Andes llegó realmente a la sabana, estos operativos tempranos fundamentaron la reivindicación jurídica del Virreinato del Perú al reino del Gran Mojo, dondequiera que se pudiera demostrar que estaba (Block, 1997: 63).

Casi simultáneamente a estas expediciones emprendidas desde los Andes, se realizaron otras desde los llanos (Asunción) con resultados más tangibles, al menos en términos de conquista territorial. La creación de Santa Cruz de la Sierra, en 1561, es precisamente resultado de esta incursión colonial. Ante el fracaso en la búsqueda de las riquezas míticas que persiguieron con tanta vehemencia, las nuevas expediciones desde Santa Cruz experimentaron un cambio de orientación, pues a partir de entonces estuvieron dirigidas a la caza de esclavos para comercializarlos en un mercado que llegó a ser rentable, pero con repercusiones en la región de Mojos que alcanzaron límites etnocidas (Ibíd.: 66).

Una fuente de la época da el siguiente testimonio respecto a la cacería de esclavos en el Gran Mojos:

(...) porque los españoles desde que han poblado al principio en Sta. Cruz de la Sierra, han hecho casi todo los años entradas a las vecindades ynfieles, enque apresan gente para el servicio de sus casas y cultivos y haciendas (...) se juntan 300 o 700 hombres de armas que han penetrado las montañas, y donde encuentran poblaciones de ynfieles, dan sus abances y se proveen de gente para sus servicios; en que no hallan resistencia, porque de un tiro de arcabuz que disparan al ayre, se horrorissan y ellos no tienen otras armas que las flecha, deque se defienden con facilidad los españoles. (Mimbela Fr., Jaime, Carta del obispo de Santa Cruz de la Sierra al Rey; Misque, 28 de febrero 1719. En: AGI, Charcas, 375, f. 3-3v, citado en Gantier, 1991:67)<sup>34</sup>.

---

34 Cita tomada de Bernardo Gantier quien pone en duda las palabras de este informante, pues señala que otras fuentes manifiestan que la resistencia de los mojos a este tipo de incursiones fue con mucha determinación.



Esta práctica en la formalidad reñida con las Leyes de Indias y las disposiciones vi-reinales se inició en el Paraguay y luego se hizo también habitual entre la población cruceña que llegó a involucrar a las elites políticas y económicas del lugar (Gantier, 1991: 68). La cacería de esclavos llegó a tal punto que generó fuertes impactos en el orden étnico en una parte de la Amazonía:

La transformación de la orientación expedicionaria de Santa Cruz tuvo profundas repercusiones para los pueblos autóctonos de Mojos, pues ahora habían pasado de simples informantes sobre la ruta del Gran Mojo a presa. No se puede delinear con precisión ni la cronología ni la trayectoria del esclavismo en Mojos; pero el bosquejo que sigue nos da su esencia. Capturar esclavos era uña y carne de la economía cruceña desde fines del siglo XVI. Las capitulaciones concedidas por los primeros gobernadores de la región incluían el derecho a organizar expediciones (según los términos de una de ellas, “para tomar gente de servicio”), punto que los cruceños reivindicaron a perpetuidad como medio de apoyo en la frontera. En la segunda década del siglo XVII la población de la sabana comenzó a formar parte de la fuerza laboral de Santa Cruz. Una lista de encomiendas de la ciudad elaborada en 1617, registra aproximadamente un 17% de los tributarios como miembros de las etnias Mojo, Tubaiono y Umano (Block, 1997: 66).

En consecuencia, la caza de esclavos nativos configura otro de los momentos históricos que impulsó el interés colonial español en la región, puesto que el tráfico de esclavos significó la alteración de las formas de gobierno territorial de los pueblos amazónicos de la región. Pero el efecto pernicioso para la población nativa fue más allá de las “piezas capturadas”, puesto que dicho contacto significó la transmisión de enfermedades europeas que diezmaron drásticamente la población local (Ibíd.: 67).

El ingreso de los jesuitas en la sabana en la segunda mitad del siglo XVII redujo, pero no acabó, la extracción de esclavos de la región. A pesar de las protestas de los Padres, incursiones como la de 1667 siguieron caracterizando las relaciones seglares españolas con los pueblos autóctonos de Mojos hasta bien entrado el siglo XVIII (Ibíd.: 68).

Finalmente, corresponde puntualizar que estas prácticas de caza de esclavos nativos en la región, forman parte de unas relaciones que van más allá de la conquista político-administrativa encarada por los conquistadores, pues buena parte de la población nativa fue

arrancada de su territorio y despojada de su libertad individual y colectiva. De esta manera, la región sur y centro de la Amazonía, incluido el pie de monte del Subandino, formó parte del control del sistema colonial, aún bajo el sistema reduccional jesuítico.

La instauración del sistema reduccional en esta fase histórica de las expediciones de la colonia española al Subandino y la Amazonía en sí, constituye un componente que, si bien no alcanza ni pretende provocar rupturas al orden colonial establecido en el Nuevo Mundo, al menos incorpora elementos mitigadores a la orientación de dicho orden.

En la segunda mitad del siglo XVII, los jesuitas iniciaron un contacto directo e independiente de los expedicionarios españoles con la población de los mojos. Este contacto se fue intensificando hasta derivar en la creación de la primera reducción jesuítica: la de Nuestra Señora Loreto en el año 1682, para posteriormente lograr establecer una red de al menos 25 reducciones en la región<sup>35</sup>. Este complejo de reducciones jesuíticas incluye las de San José de Mahareños y San Luís que, como lo veremos en este mismo acápite, serán relevantes en la continuidad de los sentidos de pertenencia territorial y espiritual relacionada con el territorio conjunto de TIPNIS - Bosque de T'simane.

## **El proyecto del Estado colonizador para la Amazonía**

La concepción de la Amazonía como un inmenso territorio “vacío” susceptible de ser colonizado, fue una constante del Estado republicano<sup>36</sup>. En consecuencia, el advenimiento de la República de Bolivia dio continuidad al viejo objetivo de colonizar el pie de monte del Subandino de cara a alcanzar la vasta y esperanzadora Amazonía, como si se tratase de un espacio territorial completamente deshabitado.

De modo que el asedio colonizador sobre el pie de monte y a la Amazonía, se mantuvo inalterable desde el imperio inca hasta la actualidad incluso. Una variante en la continuidad de esta política de índole territorial, fue la determinación del Estado

---

35 Para mayor detalle de las reducciones fundadas por los jesuitas en la región, ver Block, 1997: 76.

36 Pilar García Jordán señala al respecto: “En el discurso político boliviano republicano, el término colonización ha designado, tradicionalmente, la fundación de poblados y la explotación del territorio en regiones periféricas no controladas por el Estado, bien por inmigrantes extranjeros, bien por migrantes bolivianos. Así, la colonización e inmigración han sido dos caras de una misma política, cuya implementación debía permitir, según repitió insistentemente la mayoría de gobiernos bolivianos, el ‘progreso’ del país” (García Jordán, 2001: 268).

republicano de dotar tierras en esta región a grupos de migrantes, con especial énfasis en atraer sobre todo interesados extranjeros, ignorando nuevamente los derechos consuetudinarios de la población autóctona del lugar y su modo de posesión colectiva de la tierra como parte de la concepción del territorio indígena. Más adelante veremos cómo una determinación en el mismo sentido se repite después de casi dos siglos en el Estado Plurinacional en la pretensión de entregar el área de ex concesiones forestales de Bosque de T'simane a grupos del sector de interculturales.

Pero ¿cómo se fueron gestando las políticas colonizadoras del pie de monte del Sud bandino hasta la Amazonía en general durante la república?. Ante la situación poco prometedora del desarrollo económico de nuestro país en las primeras décadas de su creación, las expectativas de los gobernantes y una parte de la opinión pública nacional se volcaron hacia la necesidad de impulsar el desarrollo del Oriente boliviano.

(...) la construcción de una *viabilidad* que debía permitir la *ocupación* del todo el territorio por parte de una *población* interna o foránea, que explotaría los recursos naturales y posibilitaría el *progreso económico y social* del país, al mismo tiempo que salvaguardaría la *bolivianidad* de todas las fronteras. (García Jordán, 2001: 269; cursivas de la autora).

Este sentimiento de oportunidad económica de los gobiernos del país y una parte de sus élites económicas, perduraría intacto durante el siglo XIX y buena parte del siguiente:

En la mirada de las élites regionales y el Gobierno, la afirmación del Estado Nación y el desplazamiento de la frontera interna suponían además de la “conquista” de las poblaciones indígenas la consolidación de sus territorios como dotaciones privadas. El razonamiento fue similar a aquel que condujo las políticas agrarias en Occidente: el derecho estatal de disponer de los recursos naturales y las tierras indígenas. La versión amazónica y su justificación no fueron diferentes a la que presidió el despojo en los Andes al concluir el siglo XIX. (Rodríguez; 2020: 100)

Uno de los mayores impulsores de la colonización del Oriente fue el presidente de Bolivia José Ballivián (1841-47)<sup>37</sup>: “fue entonces cuando se diseñó el primer plan

---

37 La inquietud por colonizar el Oriente ya fue expresada por los primeros gobiernos de la república (Bolívar, Sucre), pero quien le dio forma jurídica fue el gobierno de Andrés de Santa Cruz mediante la aprobación de las primeras leyes de adjudicación de tierras baldías y de colonización: “Aunque desde

integral para el conocimiento, ocupación y control del territorio y de los habitantes (del Oriente)” (García Jordán, 2001: 252). Con este objetivo,

Ballivián dictó una serie de disposiciones, entre las cuales la creación del departamento del Beni el 18 de noviembre de 1842, patrocinó viajes de exploración del territorio y de los ríos orientales, impulsó la construcción de caminos que permitieran su política y dispuso el levantamiento de la que sería primera carta geográfica del país (Ibíd.: 252).

Producto de esta nueva “esperanza” de progreso, se procedió a diseñar proyectos de colonización para la Amazonía, al punto que, en 1843, el gobierno de José Ballivián elevó este propósito al rango de macro-política colonizadora de la Amazonía y de salida al Atlántico<sup>38</sup>.

(...) en el gobierno, el congreso y la opinión pública se discutía ampliamente un conjunto de iniciativas al respeto. Entre las alternativas estuvo involucrada y de forma privilegiada la región Yuracaré, que al ser el corazón y la zona central de tránsito entre la Cordillera Oriental y los Llanos e Moxos, hacía insoslayable que la discusión de alguno de los principales proyectos la comprendiese (De la Fuente, s/f: 25).

La prioridad de esta política colonizadora llevó al gobierno buscar respaldo especializado, de tal manera que, en el año 1843, el Estado contrató los servicios de la Compañía Belga de Colonización. La finalidad de este contrato fue la de:

(...) dinamizar las expectativas de colonización extranjera y señalar los objetivos de la política nacional. En la nota de remisión del contrato del Poder Legislativo al

---

el inicio de su gobierno, Santa Cruz aprobó la concesión de tierras ‘despobladas y baldías’ en algunas zonas -camino de Cochabamba a Moxos y en las fronteras de Tarija-, la que podemos considerar primera ley de colonización fue aprobada el 30.10.1833 según la cual se autorizó al gobierno a ‘distribuir gratuitamente todos los terrenos baldíos que posee la República’, comprometiéndose el receptor al desarrollo de actividades agrarias o pecuarias en el término de un año” (García Jordán, 2001: 269-270).

38 Una importante disposición para respaldar el proyecto orientalista de José Ballivián fue la promulgación de la Ley de 13 de noviembre de 1844, cuyo artículo único autoriza al poder ejecutivo a “proteger la colonización en el territorio de la República, así como la navegación interior y la comunicación con el Atlántico por el Amazonas y el Plata”, con la potestad de conceder los privilegios, franquicias y exenciones que considere conveniente (De la Fuente, s/f : 272)

Ejecutivo, se indicaba, esperanzadoramente, que la marcha al nororiente tenía como fin ... ‘una colonización que llegara a ser como la arteria principal que de vida y movimiento a esta República...’. (Ibíd.: 28).

En este marco de evidente giro liberal, en el que se identifica un nuevo polo geográfico de generación de riqueza en la búsqueda del progreso para el país, la creación del departamento del Beni, en el año 1842, fue quizá la medida

(...) más radical de todo el siglo pasado en la conquista de la Amazonía boliviana y la apertura del comercio internacional a través del Océano Atlántico, tuvo como uno de los pilares de referencia geográfica a la provincia o región yuracaré tanto por su calidad de zona intermedia y paso obligado, como por el hecho de tener varios de los accesos fluviales directos al río Mamoré partiendo desde Cochabamba (Ibíd.: 26).

No obstante el alcance político-administrativo de la creación del departamento del Beni, el gobierno nacional lo aplicó más en un sentido de funcionalidad del proyecto de colonización de la Amazonía. Es cierto que el decreto de creación del departamento expresaba medidas liberales dirigidas incluso a “favorecer” a la población indígena de la región, como la de “elevar a los habitantes de Mojos a la clase de ciudadanos”, declarándolos propietarios de sus tierras, al tiempo que abría legalmente “las puertas del espacio misional para el arribo de criollos y mestizos” (Lehm, 1999: 39; Block, 2007: 215), así como también el fomento al comercio internacional. Pero esta disposición socioeconómica estuvo igualmente dirigida a facilitar el acceso a las tierras por parte de población blanca y mestiza a costa del despojo indígena.

Desde otra estrategia, el presidente Manuel Isidoro Belzu continuó el proyecto colonizador sobre la base de dos tipos de incentivos: a) la otorgación de tierras en calidad de concesión en superficies muy motivadoras para los interesados; b) mediante la declaración de aguas internacionales libres para la navegación de los ríos cuyo cauce lo permitiesen.

En consecuencia, mediante decreto de 21 de enero de 1853, el presidente Belzu “... declara libres para el comercio y navegación mercante de todas las Naciones del globo, las aguas de los ríos navegables, que fluyendo por el territorio de la Nación, desembocan en el Amazonas y el Paraguay”(De la Fuente, s/f: 26).

Esta misma norma de incentivo dirigida a la colonización de la región, especifica los puertos que gozan de este estatus para los buques extranjeros:

(...) los buques mercantes, cualesquiera que sea su bandera, procedencia y tonelaje (...), eran en el Río Mamoré: Exaltación, Trinidad y Loreto; en el Río Beni: Reyes, Rurrenabaque, Muchanis y Magdalena; en el Río Piray: Cuatro Ojos; y, en los ríos Chapare, Cohoni y Chimoré: Los puntos de Asunta, Cohoni y Chimoré (Ibíd.: 27).

Un proyecto colonizador tiene como mecanismo el reparto de tierras y en esta fase temprana de la república en que se miró hacia la Amazonía, al menos la oferta de dotación de tierras estuvo dirigida a dos destinatarios: inmigrantes y/o empresas extranjeras, y migrantes bolivianos de otras regiones.

Inicialmente, el proyecto colonizador de la Amazonía pretendía captar migrantes extranjeros, preferentemente europeos. Como dato referencial tenemos el contrato con la Compañía Belga de Colonización que implicaba la concesión de un millón de acres de tierra amazónica en el lugar que la Compañía eligiese, con una vigencia cronológica de 99 años, además de otras ventajas a costa del erario nacional. Al final, la Compañía desistió de este contrato debido a las observaciones que el Congreso de la República hizo sobre el mismo, como la reducción de beneficios financieros (Ibíd.: 42).

Un otro contrato, promovido por Vicente Pazos Kanki en el año 1843 (casi simultáneamente al anterior), fue firmado con la Compañía Guyana-Francesa; al final no se concretó, pero ilustra muy bien la política del gobierno en materia de dotación de tierras en la región. En este contrato se planteaba el establecimiento de una colonia en el área de confluencia de los ríos Beni y Mamoré, en la que el Estado boliviano otorgaba enormes facilidades a los potenciales beneficiarios (Ibíd.: 42).

Posteriormente, ante el fracaso de las políticas de colonización de la Amazonía debido, entre otros factores, a su alcance desmesurado, se buscó redirigir la dotación de tierras a beneficiarios nacionales y en ámbitos espaciales menos dispersos o extensos. Por ejemplo, mediante Ley de 21 de agosto de 1851, se autorizaba al Poder Ejecutivo para que “...adjudique a Don Carlos Bridoux, la extensión de doce leguas cuadradas (360 km<sup>2</sup> o 36.000 hectáreas) de superficie, en los terrenos baldíos Yuracaré, *en los puntos que elija...*” (Ibíd.: 49-50; la cursiva es nuestra).

El mismo Decreto de 21 de enero de 1853 ofrecía superficies “de una a doce leguas cuadradas a compañías o individuos que llegasen a alguno de los puertos libres, navegando desde el Atlántico. Tampoco faltó el ofrecimiento de premios pecuniarios para el primer buque a vapor en llegar” (Ibíd.: 50)

En lo que concierne a la oferta de dotación y concesión de tierras en la Amazonía y el pie de monte del Subandino (el caso de la entonces provincia Yuracarés), es una constante empecinada la idea acerca de territorios vacíos (“terrenos baldíos”) en la Amazonía, sobre la cual dábamos cuenta al inicio del presente acápite. Pues en los proyectos se incorporaba como una constante el derecho del colonizador a acceder a las tierras eligiendo el lugar a su libre albedrío (“en los puntos que elija”), estableciendo el supuesto de que las tierras en la región eran espacios libres, sin propietarios, es decir, desestimando derechos preestablecidos a la fundación del Estado boliviano que corresponde a los pueblos indígenas del lugar.

Es cierto que en aquel entonces no se concretó la colonización de la región amazónica, al menos no en la escala pretendida, pero ello no atenúa la visión del Estado de abierta negación de los derechos de los pueblos indígenas de la región. Pese al fracaso de estas políticas de colonización, el actual despojo casi total de las tierras del pueblo yuracaré es una de sus consecuencias, pues con aquellas iniciativas jurídicas y administrativas se germinó la figura migratoria hacia esta zona hoy denominada Trópico Cochabambino (Rodríguez, 2020). Posteriormente, la apropiación de tierras indígenas por medio de la colonización se irá expandiendo de manera paulatina con dirección hacia la Amazonía.

El auge gomero representa uno de los puntos más altos de la intervención del Estado en la Amazonía dirigido a revertir los sistemas tradicionales de acceso y propiedad de la tierra y la riqueza de sus bosques, sobre todo en la amazonía norte, traspasando de manera arbitraria los derechos colectivos tradicionales de indígenas a actores e iniciativas privadas. Por ejemplo, con la Ley de Tierras Baldías del 24 de abril de 1905:

En toda Bolivia cerca de veinte millones de hectáreas sirvieron para apuntalar el nuevo régimen de propiedad latifundista; tres de ellas se asignaron en el Beni. El patrón gomero Nicolás Suarez y sus hermanos, por ejemplo, consolidaron hasta 1915 nada menos que 4.891.601 hectáreas en lo que hoy son los Departamentos del Beni y Pando. (Rodríguez; 2020: 101)

Pero ya varias décadas atrás se había producido un episodio de estas mismas características, cuando el naciente estado republicano aplicó en la zona sureste y centro de la Amazonía, medidas dirigidas a revertir la propiedad de tierras indígenas y sobre todo el inmenso hato ganadero que había generado el sistema reduccional para ofertarlas a actores económicos interesados en la ganadería. Esta experiencia de reversión de tierras y enajenación forzosa del ganado de dominio indígena, implica probablemente el primer programa de nacionalización aplicada por el Estado en su historia, por supuesto que sin la indemnización de rigor. Queda esto señalado como una más de las deudas históricas del Estado para con los indígenas del país.

### **La penetración de los campesinos “interculturales”**

Los campesinos “interculturales” (otrora denominados colonizadores) en la actualidad constituyen uno de los sectores sociales rurales más dinámicos en términos políticos y productivos. Pese a que no manejamos estadísticas para el presente trabajo de investigación, es de suponer que una buena parte de ellos están ubicados en el pie de monte de ingreso a la región amazónica, donde accedieron a superficies considerables de tierra que fueron dotadas a su favor.

La consolidación de los asentamientos del sector de los interculturales es el resultado del emprendimiento de procesos de colonización, tanto dirigida como espontánea, desde mediados del siglo XX. En la actualidad, la consolidación territorial de este sector social los constituye en un actor económico y político de innegable importancia en el país. No obstante, el proceso de acceso a la tierra por el que apostaron, fue realizado en directa correspondencia con el proceso de despojo de espacios territoriales de los pueblos indígenas del lugar.

Al respecto, se identifica en el pie de monte de la región al menos cuatro zonas de asentamientos masivos de los interculturales, los cuales a su vez constituyeron centros de irradiación expansiva: a) Ixiamas, en la provincia Iturrealde, ubicado al norte del departamento de La Paz; b) Yucumo, en el suroeste del departamento del Beni; c) Alto Beni, en el lado noreste del departamento de La Paz y d) el Trópico cochabambino (o Chapare), ubicado al este del departamento de Cochabamba.

En el caso de Ixiamas, el damnificado directo de la presencia permanente de los interculturales, es principalmente el pueblo tacana; en el caso de Yucumo, el afectado



directo es el pueblo t'simane; en el Alto Beni, fue el pueblo mosetén quien sufrió el despojo de gran parte de sus tierras; y en el caso del Trópico cochabambino, los pueblos que perdieron la mayor parte de su territorio son el yuracaré y el yuki, y en la historia más reciente lo fue el pueblo mojo, especialmente en el Polígono 7 del TIPNIS. Además, últimamente el sector de los interculturales ha puesto su interés en un área de Bosque de T'simane, concretamente el área de ex concesiones forestales, habitado por mojeños, t'simanes y movimas.

Si miramos en perspectiva estas zonas de colonización ocupadas por interculturales a lo largo del Subandino y el pie de monte, resulta evidente que responde a una estrategia de ocupación y control territorial de esta región en concreto, pero con proyección de expansión hacia lo profundo de la Amazonía. Visto en retrospectiva el mapa de ubicación física de los interculturales en esta eco-región, existen coincidencias con el frustrado proyecto colonial del imperio inca, pues, aunque separados por el tiempo, en ambos casos fue encarado por actores sociales de una misma identidad cultural y dirigidos a un mismo objetivo geográfico.

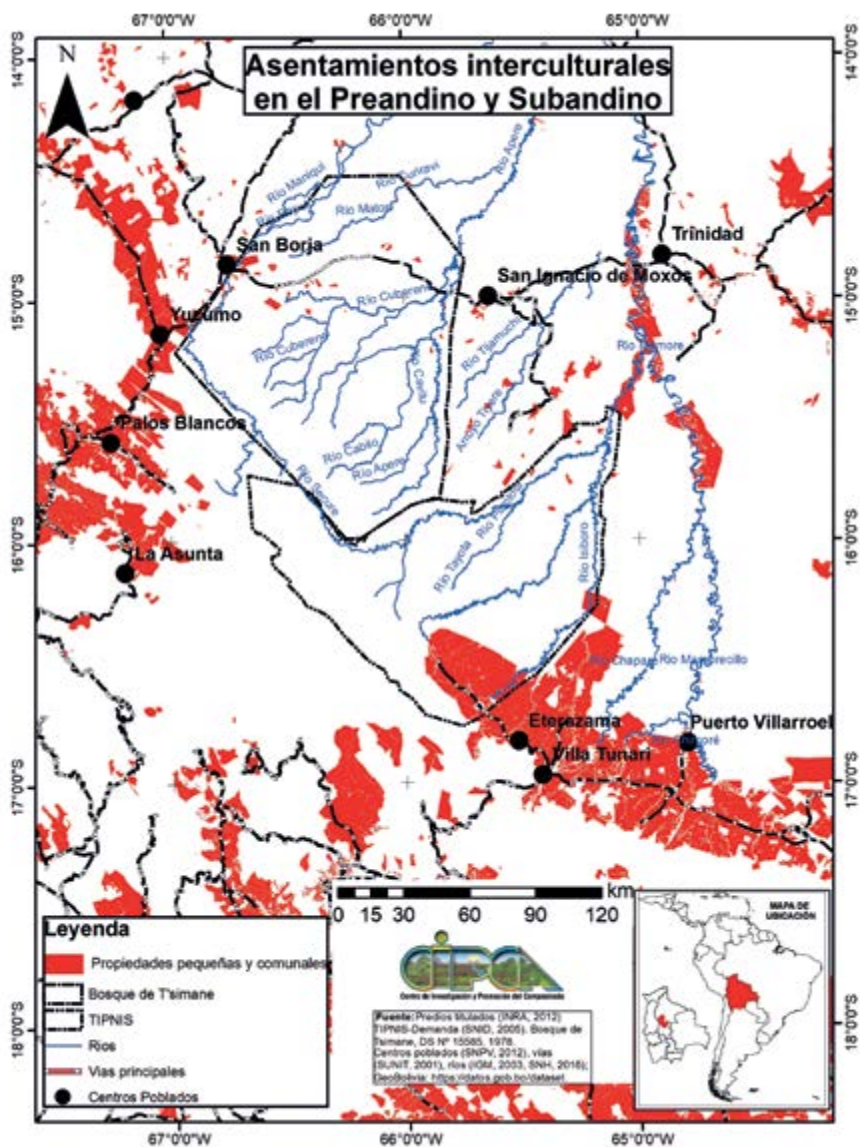
Obviamente se trata de proyectos de escalas y estrategias muy diferentes; incluso diferían en las expectativas de beneficios a obtener. El imperio inca sostenía un *proyecto colonizador de conquista* dirigido a expandir sus dominios y con ello ejercer un control político de los gobiernos locales y a obtener tributos y lealtades; este proyecto colonizador respondía además a una estructura de gobierno dotado de una fuerza militar para lograr sus fines. En términos político-administrativos, el proyecto del imperio inca estaba dirigido a lograr el vasallaje de los pueblos indígenas de esta región sin erradicar necesariamente la institucionalidad de ejercicio de gobierno de estos pueblos y sin alterar en lo esencial las relaciones de pertenencia y acceso de la población a sus tradicionales espacios territoriales.

En cambio, la penetración relativamente discreta de los interculturales a la región conlleva efectos de despojo de tierras de dominio tradicional indígena; se manejan en base a ingresos de escala micro, mediante pequeños pero numerosos asentamientos humanos dispersos. Son poseedores de una enorme capacidad de incidencia en las instituciones del Estado. De modo que, de manera poco perceptible y por consiguiente evitando reacciones de alerta y el despliegue de los mecanismos de control y defensa territorial de parte de la población local, paulatinamente se fueron apropiando de tierras indígenas, obligando a estos pueblos originarios a desplazarse monte adentro en busca de sitios

de menor contacto con la sociedad nacional. Aunque también hay que señalar que una parte de la población indígena ha sido absorbida al interior de las zonas de colonización sin llegar a ser objeto de relaciones de vasallaje, pero sí en condiciones de patronazgo: es decir, son empleados al interior de las tierras que les pertenecía.

Si incorporamos en el mapa las zonas de colonización de los interculturales en el Subandino y el pie de monte, más sus áreas geográficas de influencia, visualizaremos en su completa dimensión la existencia de una mega zona de colonización cuyo alcance territorial y grado de articulación política aún no están debidamente dimensionados en el debate ni el análisis académico. Asimismo, tampoco se ha medido con precisión su capacidad productiva, el impacto ecológico conjunto de su actividad económica, ni su capacidad de alienación cultural hacia las identidades culturales tradicionales del lugar.

Mapa 4: Asentamientos interculturales en el Preandino y Subandino



Fuente: Elaboración de CIPCA

Los campesinos interculturales, con sus lógicas individuales de propiedad sobre la tierra y con un modelo de desarrollo de visión más mercantil, se expanden rápidamente hacia las tierras fiscales y las áreas protegidas, muchas veces en complicidad con funcionarios públicos. Y en varios casos, estas áreas de expansión incluyen los territorios indígenas.

## **Rasgos del caso de la colonización en el Trópico cochabambino**

Para graficar la magnitud del impacto sociocultural, político y ambiental de la penetración de los campesinos interculturales, expondremos muy brevemente algunos rasgos del caso de la zona denominada Trópico cochabambino por ser una de las zonas de colonización más expansiva y mejor consolidada en el país. La presencia de migrantes en este amplio territorio tradicionalmente yuracaré<sup>39</sup> se remonta al siglo XIX, aunque a pequeña escala; recién fue a partir de la década de 1950 que se incrementó el flujo migratorio hacia esta zona como parte del proceso denominado “Marcha al Oriente” que se inició en el marco de la Revolución Nacional. Sin embargo, fue en la década de 1980 cuando esta dinámica migratoria se aceleró drásticamente como consecuencia de la implementación en el país de medidas neoliberales, como la denominada relocalización:

En términos absolutos y concentrando nuestra atención en la zona cocalera (Mapa 1), en 1976 se estimaba algo menos de 60.000 pobladores en el Trópico de Cochabamba, cifra que aumentó a 144.000 personas para el año 2001. Para el año 2012 se estima que la población de la región cocalera alcanzó 185.000 habi-

---

39 El territorio yuracaré fue uno de los territorios más extensos en la región. La población yuracaré vive en los departamentos del Beni (sur de la prov. de Moxos) y de Cochabamba (noroeste de las provincias de Chapare y Carrasco), esparcidos en los ríos Sécuré, Ichilo [en este último río, los asentamientos yuracaré llegan hasta Pto. Grether en la frontera entre los departamentos de Santa Cruz y Cochabamba], Chapare y en la zona de Todos Santos [prov. Chapare]. Otros grupos yuracaré viven en los cursos altos de los ríos Tayota [sur del dpto. del Beni], Isiboro [norte del dpto. de Cochabamba, al noroeste de Pto. Villarroel] y Uteo; río Aperecito [dpto. del Beni, sur de la prov. de Moxos, al suroeste de San Ignacio de Moxos, en el Bosque de los Chimanes]. (Fabre en Rodríguez, 2020: 14). Pero en relación a esta referencia sobre la ubicación actual de comunidades yuracaré, Rodríguez Ostria señala que “Se trata de una superficie, que aunque no pueda cuantificarse con exactitud, hay absoluta certeza que es sensiblemente menor a aquella que ocupaban y recorrían a mediados del siglo XVIII, antes de ser ‘descubiertos’ por la mirada evangelizadora, el gobierno español y los comerciantes de Cochabamba” (Ibíd). La reducción del territorio yuracaré no solo fue de carácter cuantitativo, sino que con la presencia de actores sociales e institucionales de la sociedad colonial en su territorio ancestral “trataron de modificar el ser, el vivir y el uso del territorio ancestralmente habitado por este grupo étnico” (Rodríguez, 2020: 15).

tantes, constituyéndose así en una de las regiones con mayor tasa de crecimiento poblacional de Bolivia (Colque, 2018: 131).

Ante el sostenido proceso migratorio hacia la región del Trópico cochabambino<sup>40</sup>, el Estado tomó algunas medidas dirigidas a frenar la expansión colonizadora, pues fue con este fin que se creó el Parque Nacional Isiboro Sécore en el año 1965. Posteriormente, como resultado de la histórica marcha indígena de 1990, mediante el D.S. N°. 22610 se reconoció al área en su doble condición: Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS); el D.S. Nro. 22611 reconoció al Bosque de T'simane como hábitat indígena y en consecuencia se confirió jurídicamente el derecho propietario a los indígenas.

No obstante, estas medidas jurídicas no fueron suficiente para frenar el avance de los colonos, pues continuaron con su proceso de apropiación de tierras indígenas hasta lograr en la actualidad la posesión conjunta de una superficie de tierras de aproximadamente 780.000 hectáreas, además incursionar en otras áreas protegidas como el Parque Nacional Carrasco (Ibíd.: 144).

Resultado del despojo sostenido de tierras perpetrado contra indígenas en la zona, es la pérdida prácticamente total del área conocida como Polígono 7, con una superficie aproximada de 123.000 hectáreas, repartidas entre alrededor de medio centenar de sindicatos campesinos cocaleros. Actualmente, pese a la demarcación de la línea roja para evitar nuevos avasallamientos, no se ha eliminado totalmente esta amenaza.

Según los datos del Censo realizado en el año 2012, en el Polígono 7 existen cinco comunidades indígenas<sup>41</sup> que quedaron enclaustradas en medio de sindicatos agrarios cocaleros, aunque el SERNAP señala la existencia de seis comunidades indígenas para esta misma fecha. Sin embargo, el mismo SERNAP señala que, en el año 2001, identificó hasta 16 comunidades indígenas en este mismo polígono. De modo que estos datos marcan “(...) una tendencia irreversible: la paulatina desaparición, asi-

---

40 El Trópico de Cochabamba tiene una superficie global de aproximadamente 39.563 km<sup>2</sup> y comprende el territorio total o parcial de los municipios de Villa Tunari, Chimoré, Puerto Villarroel, Entre Ríos y Tiraque.

41 En el Polígono 7, en el año 2012, las comunidades indígenas son: Limo del Isiboro; Mercedes de Lojajota; San Juan del Isiboro; Villa San Juan de Dios y Santísima Trinidad.

milación o expulsión de las comunidades indígenas de las zonas circundadas por campesinos coccaleros” (Ibíd.: 135).

La modificación de la composición demográfica del área afectada, es otro de los componentes de la colonización y en el caso del Polígono 7, esta modificación fue drástica. De acuerdo a los datos sistematizados por la Fundación Tierra en base a los censos de población de 2001 y 2012, en el Polígono 7 se dieron procesos demográficos contrapuestos pero concomitantes: entre censo (2001) y censo (2012), la población indígena se redujo de 741 a 385 habitantes, mientras que, en este mismo polígono, los colonizadores aumentaron de 7.578 a 13.040 personas. De modo que si en el año 2001, la relación era de 10 campesinos colonizadores por cada indígena, el 2012 esta relación se incrementó a 34 campesinos colonizadores por cada indígena (Ibíd.: 137).

Un otro espacio territorial puesto en mira para la expansión geográfica de los campesinos interculturales en la región estuvo centrado en las áreas de ex concesiones forestales ubicadas al interior de Bosque de T’simane. Parte de estas áreas coinciden geográficamente con el diseño de la carretera Villa Tunari - San Ignacio de Mojos. Es por ello que en su momento la dirigencia indígena de los mojeños vio con preocupación el diseño del tramo carretero, al igual que la declaratoria de tierras fiscales disponibles en una parte del área de ex concesiones forestales y el asentamiento ilegal de comunidades campesinas:

Entonces hoy esas entidades públicas se han equivocado al tomar la decisión de declarar estas áreas como áreas fiscales, cuando legítimamente son de propiedad de los pueblos indígenas (...), eso lo dice el Decreto 22611 que aún está vigente porque nunca ha sido anulado y eso queremos hacerle conocer a este gobierno, (que) se está equivocando en algunas decisiones porque atentan contra el derecho de los pueblos indígenas (Entrevista con Ademar Mole Silaipi, presidente de la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni, julio de 2017).

En consecuencia y como conclusión de este punto, la penetración de campesinos interculturales constituye en la historia indígena un acontecimiento desestructurante de sus territorios y también de las condiciones tradicionales de su territorialidad. Se trata de un proyecto colonizador de despojo de tierras indígenas con un efecto completamente desintegrador, puesto que avasalla territorialmente y desplaza a sus habitantes de esos espacios geográficos.

Los indígenas que optan por permanecer allí deben hacerlo bajo condiciones de subordinación, es decir, sustituyendo sus formas de propiedad de la tierra, sus formas organizacionales, sus formas de gestión del espacio territorial, sus formas económico-productiva y su modo de vida en general. En muchos casos, terminan en una situación de empadronamiento laboral. Por supuesto que la colonización no es la única amenaza sobre los territorios; también existe la explotación petrolera, la minera y la ganadera.

En términos territoriales, el Tipnis – Bosque de T’simane también fue afectado por la expansión ganadera que le ha despojado de tierras especialmente al lado noreste de este territorio conjunto. De modo que en la era más contemporánea, el avasallamiento de tierras y recursos naturales en el Tipnis – Bosque de T’simane se perpetró desde tres frentes: interculturales desde el sur (polígono 7), ganaderos desde el noreste y el extractivismo maderero desde el centro. Las empresas madereras si bien pugnarón por un solo componente del territorio: los recursos maderables, pero lograron para este propósito una superficie mucho mayor que interculturales y ganaderos; si bien tuvieron una presencia solo temporal, pero consiguieron instalarse en el corazón mismo de Bosque de T’simane; paradójicamente la presencia de las empresas forestales contribuyó a mantener alejado del área de ex concesiones forestales al apetito de interculturales y ganaderos -al final la historia tiene sus raras ironías-,<sup>42</sup> pero no desde una actitud ni una intención benefactora, sino porque los intereses del capital transnacional como lo fue el de las empresas madereras, no admite sobreposición alguna que le interfiera, pese a que dicho capital suele sobreponerse con regularidad a las normas, a los derechos y en ocasiones al Estado mismo.

### **3. TIPNIS – Bosque de T’simane, un territorio indígena de connotación ancestral**

En el punto anterior centramos el énfasis en el interés externo por obtener ya sea el control político, o las riquezas naturales, o la propiedad de la tierra en la región de la que forma parte el TIPNIS - Bosque de T’simane. En el presente punto, caracterizaremos el sentido de este territorio conjunto en particular para sus habitantes tradicionales, es decir, para las familias indígenas que tradicionalmente lo habitan.

---

<sup>42</sup> Una vez concluida la fecha de duración de las concesiones forestales, empezaron a penetrar al área grupos de interculturales con fines de establecer comunidades campesinas y también se instalaron algunos ganaderos, aunque al final todos debieron ser desalojados por presión de la organización indígena.

## **Caracterización socio-histórica del TIPNIS - Bosque de T'simane**

Tradicionalmente, la zona de la que forman parte el TIPNIS - Bosque de T'simane albergó una cantidad significativa de identidades étnicas, las cuales contaban con un territorio propio establecido sobre la base de un ordenamiento político, presumiblemente definidos por un conjunto de variables tales como relaciones de poder, acuerdos políticos y referentes ecológicos funcionales a sus estrategias de vida. De modo que aquellos territorios ancestrales respondían a un carácter de exclusividad étnica para cada pueblo e incluso para cada comunidad existente. (Block, 1997: 51-52)

Con la instauración del sistema reduccional jesuítico en el Gran Mojos, se da lugar en la región al inicio a un largo proceso de recomposición étnica, con lo que desaparecerán varias parcialidades e identidades étnicas de larga tradición, pero también se modifica el sentido mono-étnico del derecho propietario sobre el territorio, pues a partir de la reducción se incorpora el carácter multiétnico de los espacios territoriales en correspondencia con el nuevo orden de la organización social que rigió en cada una de las reducciones jesuíticas instituidas.

De la misma manera, como consecuencia de este patrón de carácter multiétnico, los sentidos de la territorialidad en la región experimentan procesos de redimensionamiento tanto en el uso del espacio, el acceso a los bienes del bosque y la circulación de la población en dicho espacio, los cuales prevalecen hasta después de la creación de la república de Bolivia; incluso en la actualidad se perciben rasgos de aquel orden instituido.

Para el área geográfica que nos ocupa, estos ajustes permitieron a pueblos como los yuracaré, t'simane, pero especialmente a los mojeños, redefinir el alcance espacial y político de su territorio; de ahí que se conciba el área total de lo que hoy es el territorio conjunto del TIPNIS - Bosque de T'simane, integrado a un ámbito territorial más o menos continuo en lo geográfico, aunque administrativamente fragmentado por el nuevo orden político-administrativo del Estado, con efectos fuertemente perturbadores en la tradición local.

En consecuencia, el Estado sobrepuso en este territorio conjunto, así como en muchos territorios indígenas en el país, todo un entramado de delimitaciones político-administrativas, con lo que motivó la emergencia de nuevos ritmos y sentidos en las relaciones sociales internas. Estos sentidos, a la larga, fueron calando en el imaginario socio-político de las comunidades y pueblos indígenas hasta modificar ya sea total o parcialmente



el alcance y sentido de las territorialidades heredadas.

Las delimitaciones departamentales, provinciales y municipales, se constituyó para buena parte de la población local, en factores de debilitamiento de los sentidos de pertenencia territorial, puesto que este tipo de fronteras político administrativas, por ser referentes ineludibles para la realización de gestiones ante el Estado, condicionó las prioridades de la población indígena local respecto a sus vínculos viales, institucionales y políticos.

La mirada más reduccionista respecto de su propio sentido de pertenencia al territorio, se da especialmente entre las nuevas generaciones de la población indígena local, las cuales se manejaron bajo estos nuevos referentes socio-espaciales. De modo que al momento de formalizar las articulaciones organizacionales supracomunales en la década de 1980, estas nuevas referencias territoriales derivaron en la emergencia de nuevas demarcaciones territoriales en su imaginario y generó un sentido de la territorialidad más funcional al orden político administrativo del Estado.

Paradójicamente, la más reciente fragmentación del Tipnis – Bosque de T'simane vino a través del proceso de titulación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), puesto que si bien dicha titulación fue una demanda sobre la cual los pueblos indígenas de la región volcaron sus mayores esfuerzos, en general, las superficie titulada constituyó apenas espacios residuales del voraz avasallamiento de sus territorios históricos por parte de terceros que llegaron al lugar (Canedo, 2011; Guzmán, 2004).

Al parecer, el esfuerzo que demandó consolidar los actuales territorios indígenas en la zona, restringió el sentido de pertenencia al territorio jurídico, en detrimento del sentido de pertenencia al territorio histórico; este rasgo es más perceptible entre la población mojeña y yuracaré, pues entre la población t'simane aún son muchas las familias que mantienen sus prácticas de circulación espacial, independientemente de los nuevos límites jurídicos de los territorios indígenas titulados. No obstante esta fragmentación en el diseño de la demanda de restitución territorial sostenida por los pueblos indígenas del lugar, aún prevaleció el espíritu del territorio conjunto concebido según la tradición, pues se defendió derechos propietarios, si bien separados, pero la sumatoria estaba dirigida sobre absolutamente toda el área geográfica del TIPNIS - Bosque de T'simane.

Actualmente el territorio conjunto TIPNIS - Bosque de T'simane es de índole mul-

tiétnico, pues allí conviven familias provenientes de al menos cinco identidades étnicas (mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, t'simane, yuracaré, movima) las cuales, en cierta manera, lograron armonizar en dicho territorio sus prácticas de uso del espacio territorial y de ejercicio de gobernanza a través de mecanismos conjuntos de intercambio y articulación. De modo que la interacción al interior del territorio no genera entre estos pueblos tensiones conflictivas -lo que no implica ausencia de conflictos ocasionales, pero sin llegar a interferir la existencia de niveles sostenibles de interacción y convivencia-, pues en casos como la circulación al interior del territorio -una práctica muy usual entre los t'simane- y el acceso a los bienes del bosque para uso familiar, tienen una dinámica sin mayores interferencias; al contrario, constituyen prácticas funcionales al ejercicio del control territorial.

En el área específica del TIPNIS, esta armonización está establecida sobre la base de comunidades con pertenencia étnica: por ejemplo, los mojeño-trinitario están establecidos sobre todo en las comunidades de la ribera del río Isiboro; en cambio los yuracaré prevalecen en las comunidades establecidas sobre la ribera del río Sécore; por su parte los t'simane están ubicados principalmente en comunidades del Alto Sécore. Esto no significa una composición étnica en estado puro al interior de cada comunidad, ni constituye una condicionante del patrón de convivencia territorial existente, puesto que en una misma comunidad suelen vivir familias con otras pertenencias étnicas e incluso se dan casos de matrimonios interétnicos. Lo que sí se refiere es el rasgo étnico mayoritario prevaleciente en cada comunidad del TIPNIS (Lehm *et al.*, 2002).

Por otro lado, en el área del Bosque de T'simane, si bien se repite este mismo patrón étnico que señalamos para el TIPNIS, al menos en las comunidades mayoritariamente mojeña, yuracaré y movima, existe también otro patrón de armonización o convivencia muy específico que se desarrolla concretamente en el área de las ex concesiones forestales, el cual está establecido a partir de una relación simbiótica entre factores de espiritualidad mojeña y modos de circulación espacial t'simane, pero también entre capacidades políticas de los primeros y efectividad del control territorial en sitio de los segundos.

Respecto a este último rasgo de convivencia territorial en área de Bosque de T'simane, pese a la sobre-posición de los espacios territoriales de mojeños y t'simane en el área, las familias de ambos pueblos se relacionan en un ambiente distendido, o al menos no se percibe mayores disputas territoriales entre ambos. Al parecer esto se debe a que, de manera recíproca, han desarrollado códigos de relacionamiento y convivencia que re-

sultan funcionales a los intereses de ambas identidades étnicas. Como ya lo destacamos antes, en varias comunidades conviven pobladores de distinto origen étnico, llegando incluso a establecerse matrimonios de carácter interétnico. Cabe destacar al menos dos rasgos esenciales en este tipo de relación interétnica: a) los patrones de ocupación del espacio y b) las prácticas de itinerancia de familias t'simane como generadoras de información sobre el estado de los sitios más apartados del territorio.

Como primer rasgo, los patrones de ocupación espacial entre ambos pueblos, mojeños y t'simane, son diferenciados, por lo que no generan sobre-posición de intereses étnicos. Es así que las familias t'simane ejercen una ocupación espacial más presencial y cotidiana en el área de las ex concesiones forestales del Bosque de T'simane e incluso del TIPNIS, y lo hacen de manera constante en función a sus prácticas de circulación por el territorio y al acceso a los bienes del bosque.

En lo cotidiano, los varones, especialmente, realizan cada día incursiones hacia el monte, caminando media jornada o la jornada entera para cazar y recolectar. Pero también es usual que familias enteras emprendan recorridos por varios días, ya sea dentro de Bosque de T'simane o llegando hasta el TIPNIS para luego retornar después de algún tiempo. En toda ésta área existen sendas casi imperceptibles por las que circulan estas familias como parte de sus prácticas itinerantes, con una capacidad de orientación y una fortaleza de desplazamiento, caminando más allá de lo común. Al respecto, un estudio sobre ciencias médicas realizado con t'simane en nuestro país, afirma que las personas de este pueblo indígena, caminan como parte de sus prácticas de caza y recolección un promedio de ocho horas, con un recorrido de casi dieciocho kilómetros al día (Kaplan et al., 2017); este dato nos grafica de manera contundente la dimensión de la práctica de circulación territorial de los t'simane.

Pero los patrones de circulación del pueblo t'simane va más allá de la simple circulación cotidiana, pues también, guiados por factores estacionales o factores climáticos, mudan temporalmente su residencia a otro sitio, a veces alejado a muchos kilómetros, en función de las condiciones de habitabilidad que ofrece uno u otro sitio, pero sobre todo a las oportunidades de acceso a la caza, pesca y recolección. Esta aseveración no niega la existencia de comunidades t'simane estables en su sitio de ubicación, pero los asentamientos estacionales constituyen un comportamiento muy usual y más aún al interior de las ex concesiones forestales en Bosque de T'simane.

Esta circulación asidua nutre el vínculo de los t'simane con su territorio, fortalece sus relaciones familiares y les permite acceder a los distintos bienes del bosque bajo un calendario estacional de amplio dominio local. Pero también constituye un “modo político” de manejo y control territorial (Paz, 2012), pues la circulación espacial permanente y el retorno estacional a sitios estratégicos del territorio, los mantiene debidamente informados sobre las condiciones y los sucesos en dichos espacios territoriales.

Por su parte, los mojeños vinculados al área de TIPNIS - Bosque de T'simane, también desarrollan prácticas de caza, pesca y recolección; pero, por el carácter más estable de sus comunidades, por las dinámicas del sistema de comunidad y por el mayor énfasis en la actividad agroforestal y pecuaria, circulan por su territorio prescindiendo mayormente de los grandes desplazamientos. Por supuesto que hay excepciones, algunas familias suelen mudarse de comunidad motivadas por factores como la necesidad de acceso a servicios de salud y otros servicios del Estado de los que ahora dependen con mayor frecuencia; o a la inversa, familias que se mudan a comunidades alejadas atraídos por la mayor posibilidad de acceso a los bienes del bosque, en cambio sus comunidades permanecen estable en su sitio.

De modo que el vínculo de los mojeños con su espacio territorial es menos material que el de los t'simane, pero sí lo es de naturaleza muy espiritual. Un indicador por demás evidente de esta situación es el hecho de que las familias mojeñas en buena medida conservan la concepción de la Loma Santa como una posibilidad real e incluso la sitúan geográficamente en un radio que coincide con el área de las ex concesiones forestales. Este vínculo más espiritual con el territorio de referencia, no es excluyente con sus prácticas de circulación y extracción de bienes del bosque (especialmente caza y recolección) como ya lo señalamos, aunque lo realizan de manera más esporádica que las familias t'simane.

Como segundo rasgo en las relaciones interétnicas entre mojeño y t'simane en Bosque de T'simane, resaltamos el hecho que las familias t'simane, favorecidas por sus prácticas itinerantes, son un óptimo generador de información del entorno ecológico en el que interactúan; es evidente su predisposición para estar al tanto de todos los movimientos sociales y ecológicos ocurridos en el interior del territorio. Esta cualidad es además una condición de mucha utilidad en sus estrategias de sobrevivencia.

Por lo relativamente fluido de las relaciones entre t'simane y mojeños en el área,

éstos últimos se sirven de la información actualizada de que disponen los t'simane y lo utilizan en sus prácticas de control territorial ante amenazas externas. De otro lado, muchas familias mojeñas ven en el t'simane, aún en la actualidad, el potencial como para encontrar casualmente o al menos dar pautas certeras o aproximadas acerca del lugar exacto de ubicación de la Loma Santa.

Al mismo tiempo, los t'simane se sirven de la mayor capacidad de control político del territorio y de defensa territorial ante las amenazas externas que poseen los mojeños como pueblo indígena. Los mojeños han desarrollado mejor algunas habilidades como: a) su capacidad de representación debido a su fortaleza orgánica; b) su capacidad de negociación por la habilidad de sus líderes (manejo de leyes, conocimiento de los derechos colectivos e individuales, capacidad de argumentación, et.) y, c) una mayor capacidad de movilización en correspondencia con el nivel de articulación comunal y supra-comunal a nivel político del ser mojeño. Recordemos que la defensa más “política” de Bosque de T'simane se inició sobre todo a iniciativa de los mojeños en los años 1990 y continúa siendo en la actualidad una acción desarrollada y liderada principalmente por los mojeños.

### **Territorio habitado, continuidad del vínculo territorial**

Ya dimos cuenta acerca del interés actual de grupos foráneos, tanto interculturales como ganaderos, por hacerse de la propiedad de tierras en el área de ex concesiones forestales de Bosque de T'simane y la inicial predisposición del Estado por atender dichas demandas como si se tratase de territorios vacíos -al muy puro estilo de su tradición-, pese a la presencia histórica de pueblos indígenas en el lugar.

Pues el área de Bosque de T'simane fue un espacio territorial ancestralmente habitado por pueblos indígenas y lo continuó siendo, incluso después del abandono de las reducciones jesuíticas de San José de Maharenos y San Luís. La información histórica que maneja el cronista Eguiluz (1884) documenta esta condición:

Compónese esta reduccion, que es la horizonte, de lengua diversa, á la que se ha aplicado el Padre para instruirlos en los misterios de la fé. Los demás de que se compone el pueblo son Churimas, que pasarán de 3,000 almas de otra lengua, que con poca diferencia es la misma que hablan en la reduccion de San Francisco de Borja, para los cuales ha tenido el Padre bastantes intérpretes, y ya no sólo catequiza, confiesa y

predica, sino que ha dispuesto un arte muy perfecto con su catecismo y oraciones; por que es eminente y facilísimo en varias lenguas cumpliendo con el Padre Juan el *Dominos dedit mihi linguam ereditam* de que se gloriaba Isaías. Así mismo tiene amistada la nacion de los Merohionos, que ya se han reducido á pueblo y se van agregando cada dia (Eguiluz, 1884: 40).

Por generaciones el área conocida actualmente como Bosque de T'simane -incluida las ex concesiones forestales-, es parte de los espacios de residencia y circulación territorial del pueblo t'simane. Pero igualmente constituye un espacio de acceso a los bienes del bosque y también de residencia para familias del pueblo de los mojo, quienes por generaciones estuvieron de una u otra manera vinculados al lugar y por consiguiente mantuvieron arraigado el sentido de pertenencia a este territorio tradicional.<sup>43</sup>

En este acápite, pretendemos reconstruir rasgos relevantes de la historia del proceso de ocupación indígena del área de ex concesiones forestales en el Bosque de T'simane a través de asentamientos formales, ocurridos a lo largo de al menos el último siglo, esto con la finalidad de demostrar la continuidad de su residencia en el lugar. Ellos desarrollaron un modo de vida bajo el sistema de comunidad, acorde a sus propios patrones de ocupación espacial, es decir, a través de las prácticas de circulación en el espacio territorial y la formación de comunidades como sitio de residencia familiar. Esta información aún persiste en la tradición oral, por lo que fue posible recuperarla acudiendo a actores directos en su condición de fuentes orales fiables que nos permiten localizar y datar la presencia indígena en la zona en el periodo post reduccional.

A propósito, el diario del sacerdote jesuita G. de Arteche (1887) ya da cuenta de la migración de grupos de familias indígenas al área hoy denominada Bosque de T'simane:

(...) el padre Arteche, siguiendo la ruta de los indígenas, se dirigió a San Francisco y San Lorenzo, de allí continuó cuatro jornadas hacia el monte, con una pequeña inclinación al sur, y luego hacia el nor-occidente, ingresando al área suroriental del actual

---

43 El retorno a sus antiguos parajes fue parte de las estrategias de resistencia de la población indígena ante el recrudescimiento de las condiciones de explotación en la era post reduccional. A mediados del siglo XIX, empezaron a crearse un conjunto de comunidades indígenas dispersas y alejadas de las antiguas reducciones en las riberas del río Mamoré y hacia su banda occidental: Asunta, Rosario, Trinidadico, San Lázaro, Santo Corazón, San Mateo, San Francisco y San Lorenzo (Lehm, 1991: 57).

Bosque de Chinmanes, donde el padre Arteché encontró al grueso de la población mojeña que se había internado en el monte (Lehm, 1991: 89).

Como resultado de nuestro rastreo investigativo, señalamos que las fuentes orales a las que tuvimos acceso, identificaron al menos seis comunidades antiguas con sentido histórico, las cuales fueron constituidas de acuerdo a los patrones del sistema de comunidad. Si bien estas comunidades ya no existen en la actualidad, en su momento estuvieron establecidas básicamente en el área de lo que hoy se denomina como ex concesiones forestales en el Bosque de T'simane. Aquí exponemos estas historias de manera sucinta y en orden cronológico:

- **Asentamiento "San José" (sobre ruinas de la ex reducción), década de 1890**

La referencia más antigua de asentamientos post reduccional en el área de lo que hoy se denomina como ex concesiones forestales de Bosque de T'simane, fue proporcionada por Ezequiel Justiniano Muiba. Ezequiel recuerda que su abuela, de nombre Constanza Temo, en vida solía comentar que ella de joven, junto a un grupo de familias, inmediatamente después del movimiento de la Guayocheería<sup>44</sup>, optaron por alejarse de las proximidades de Trinidad en busca de un mejor sitio donde residir y en este propósito, emprendieron una larga caminata rumbo a las ruinas de la ex reducción de San José de Maharenos. En este lugar -del que no logramos averiguar si le asignaron o no un nuevo nombre- instalaron un asentamiento en el que residieron hasta una fecha no especificada (Entrevista con Ezequiel Justiniano).

Este movimiento del grupo de familias referidas, de acuerdo a la reconstrucción cronológica de nuestra fuente oral, ocurrió en la década de 1890, presumiblemente alre-

---

44 La Guayocheería fue un movimiento indígena de resistencia generado el año 1887 ante los abusos crecientes de parte de la población blanca-mestiza establecida en la región, atraída por las oportunidades que ofrecía la actividad ganadera. Este movimiento liderado por Andrés Guayocho, estuvo motivado además por un discurso de carácter milenarista que señalaba el advenimiento de una gran inundación destinada a exterminar a la población kayarana (blanca) y en consecuencia a erradicar el abuso patronal. Bajo este convencimiento es que parte de la población indígena abandonó Trinidad en busca de un mejor lugar para resguardarse sobre todo del alcance del nepotismo de la población blanca-mestiza y de la administración local del Estado; cruzaron el río Mamoré con rumbo a San Lorenzo de Mojos. Este discurso mesiánico y su acción consecutiva fueron entendidos como subversivos y en consecuencia duramente reprimido con la mediación de un destacamento armado organizado por un Comité de Guerra creado de manera expresa (al respecto ver Lehm, 1999) .

dedor del año 1894<sup>45</sup>. Si consideramos que el movimiento regional de la Guayochería ocurrió en el año 1887, entonces esta migración se habría efectuado apenas siete años después, lo que resulta totalmente coherente tanto en términos de proximidad temporal entre ambos eventos como en lo referente a la edad de Constanza Temo.

Como dato que contribuye a la coherencia de los rasgos referenciales recogidos para la historia del área territorial en cuestión, Ezequiel señala que su abuela también solía contar reiteradamente que en este recorrido migratorio de retorno a una de sus raíces étnicas, ya muy cerca del lugar de la ex reducción, cruzaron una pampa donde vieron mucho ganado bovino en estado salvaje o cerril<sup>46</sup>, considerando que para entonces probablemente no existía población con residencia ni en el lugar ni en varias decenas de kilómetros a la redonda.

Otra fuente oral nos proporciona detalles testimoniales aún más esclarecedores acerca de este antiguo asentamiento realizado sobre las ruinas mismas de la ex reducción de San José de Maharenos. Casimiro Maza conoció de cerca a Rosa Maleca, otra de las protagonistas de aquella experiencia migratoria. Casimiro Maza es esposo de una de las nietas de Rosa Maleca (Petronila Maleca), por consiguiente, además de la afinidad de parentesco, él tuvo la oportunidad de estar muy cerca y conversar mucho con esta matriarca cuando vivían en la comunidad de Carmen del Cavitu:

Su abuela de ella (Casimiro señala a su esposa) se llamaba Rosa Maleca; eso ella es que hablaba de esto, dice que ella ya tenía 12 años cuando llegó el Guayocho, cuando hicieron de todo con la gente, lo mataban chico o joven, o a los que pillen. Por eso ellos no querían morir dice (por lugares) distinto desparramau la gente dice se fueron hombres, todo adultos, una pena, se van y seguro que los van a pillar lo soldados y ellos lo siguen..., lo siguen..., lo sigue hasta que lo alcanza y ya nomás, hasta ahí nomás la vida. Eso es lo que me cuenta ella, la “mamá Rosa”: “Es grave lo que nosotros hemos alcanzado ese año; por eso le cuento ahora, así es mi vida,

---

45 La estimación de la edad de este asentamiento se realizó tomando en cuenta que la abuela Constanza Temo falleció aproximadamente en 1980, cuando ya había cumplido cien años de vida. De modo que si consideramos la referencia que esta migración se realizó cuando ella estaba aún muy joven (al parecer aún estaba soltera), con unos 14 años; su arribo a la ex reducción ocurrió aproximadamente el año 1894 (1980-100+14 [año de fallecimiento - edad de fallecimiento + edad de migración]).

46 Más de medio siglo después, en los contornos de esta pampa se formaría la comunidad de El Carmen con indígenas probablemente atraídos por la posibilidad de aprovechar el ganado en estado cerril.



yo..., por eso yo lo conozco ese San José, allá llegamos nosotros; ya era mujer yo cuando llegamos allá. Antes era pura pampa eso, puro isla (de bosque) nomás, cómo será ahora para ir, cómo será sigue pampa, sigue con isla”. Ya ahurita no hay pampa, puro monte. Eso cuenta mama Rosa, la abuela (Entrevista con Casimiro Maza).

Además de la claridad de los datos testimoniales de la matriarca Rosa Maleca sobre la constitución de este asentamiento al que referimos, ella proporciona una referencia que no deja de ser valiosa para entender el contexto ecológico de la zona: hace más de un siglo, el área de la ex reducción era predominantemente área de pampa; los edificios de la ex reducción estaban contruidos en una isla de bosque<sup>47</sup>; en cambio en la actualidad toda la zona es un área boscosa, lo que significa que el paisaje local se ha modificado significativamente en los últimos cien años. La bibliografía histórica señala claramente a las ex reducciones de San José de Maharenos y San Luís como reducciones de pampa (ver Block, 1997: 133). Cabe preguntarse cuánto de participación antrópica se dio a este proceso de modificación del paisaje natural como parte de una muy antigua práctica de domesticación del paisaje natural que efectuaban los pueblos indígenas de la región.<sup>48</sup>

Este cambio acelerado de la composición paisajística de la zona, constituye un dato muy relevante debido a que el cambio de la antigua pampa a bosque frondoso con abundancia forestal actual, que incluye especies de madera fina, mejoró las condiciones ecológicas de manera funcional a los modos de vida de la población indígena en su historia contemporánea; pero paradójicamente, también implicó la exposición de este territorio a los intereses extractivistas de las empresas madereras y otros sectores socioeconómicos.

- **Puerto Canoa, aproximadamente en la década de 1890**

En un inicio, Puerto Canoa fue más bien un lugar de pascana a orillas del río Apere donde la gente hacía un alto en su viaje para pasar la noche o para descansar unos pocos días. Con el tiempo, paulatinamente el lugar se constituyó en una comunidad habitada por pocas familias mayormente provenientes de San Lorenzo de Mojos. De-

---

47 Promontorio de tierra sobre el nivel de la pampa, relativamente abundante en la sabana amazónica, que permite el desarrollo de vegetación arbórea en contraste con su entorno natural.

48 Un estudio reciente demuestra con datos concluyentes que más de 4700 islas de bosque en los llanos de Mojos, son de origen antrópico. (Lombardo et al., 2020)

bido a esta situación, no es posible precisar la fecha de antigüedad de Puerto Canoa, pero es probable que haya sido contemporánea de los primeros buscadores de la Loma Santa, especialmente los que llegaron desde Trinidad hace más de un siglo atrás, es decir, por la década de 1890.

Al respecto, Rufino Moy señala que cuando él llegó por primera vez a Puerto Canoa en el año 1960, con el fin de lograr pieles silvestres finas para el mercado, Puerto Canoa ya había sido abandonada, solo quedaban las viviendas en franca decadencia por la acción de las termitas y el tiempo. Los antiguos habitantes de esta comunidad se habían mudado a un lugar próximo, pero de mayor altura para afrontar las inundaciones cíclicas propias de la región, dando así origen a la creación de la comunidad Monte Grande del Apere, una de las comunidades de Mojos referentes en la actualidad.

Casimiro Maza señala que el nombre original de Puerto Canoa fue *Titaereka*, en idioma mojeño-trinitario. Puerto Canoa fue un lugar donde encostaban las canoas (*Pkurechereku* en idioma trinitario significa “donde llegan las canoas”) de los buscadores de la Loma Santa. Llegaban a Puerto Canoa desde lugares como Trinidad, otros provenían de San Lorenzo de Mojos, ahí dejaban sus canoas y continuaban viaje a pie. Estamos hablando de una “época muy antigua, hace mucho tiempo” (Entrevista con Casimiro Maza).

En la actualidad, Puerto Canoa es un sitio bastante popular entre la población del Territorio Indígena Multiétnico; tiene plantaciones frutales muy antiguas, pero el lugar fue aún más significativo para los primeros buscadores de la Loma Santa y de ahí su importancia simbólica actual.

#### • **Asentamiento “Loma Santa”, 1937**

La referencia a otro asentamiento de considerable antigüedad en el área de ex concesiones forestales en Bosque de T’simane, curiosamente no se encuentra en la tradición oral sino en un medio de comunicación escrito. Un periódico publicó en el año 1937 una nota en sus páginas con el llamativo título de: “Éxodo de Indígenas Trinitarios a Tierra Santa”, en la cual refería la constitución de un asentamiento humano en las nacientes del río Apere de la región de Mojos:

...los indígenas de San Lorenzo y San Francisco, están trasladándose con todos sus intereses a las regiones selváticas nacientes del río Apere. Esto quiere decir que los

indios trinitarios, antiguos descendientes del caudillo Guayocho, siguen huyendo a la civilización.

Pasan algunos años que numerosas familias de los mencionados aborígenes, se marcharon a la banda de un arroyo caudaloso denominado Agua Negra, distante 9 leguas al O. de San Lorenzo. Allí se parapetaron debidamente poniendo un cerco en la misma ribera opuesta al arroyo para impedir que ningún otro elemento llegue hasta sus nuevos dominios.

Actualmente se ha comprobado que más de 60 familias de las poblaciones antes indicadas, han emigrado definitivamente hacia las nacientes del río Apere... en dicho punto están echando las bases de una nueva población y le han bautizado con el nombre de 'Tierra Santa'.

Llamamos la atención de las autoridades respectivas, políticas y eclesiásticas, para que de inmediato, estudien la forma de cortar ese desbande de indígenas, precisamente en esta época en que nuestras industrias agonizan por la absoluta falta de brazos (*La Patria*, 1937; citado en Lehm, 1991: 93).

Esta referencia hemerográfica nos hace intuir que, si bien las fuentes orales de la actualidad tienen la referencia general de la permanente presencia étnica en el lugar con asentamientos humanos concretos, pero es posible que también han perdido algunas referencias en particular del largo proceso de formación y extinción de comunidades en la zona, de modo que probablemente algunas han quedado definitivamente en el olvido.

#### • **Carmen Viejo, 1947**

Lo que en su momento fue la comunidad El Carmen, hoy permanece en la memoria colectiva como Carmen Viejo, es la manera de diferenciarla de otra comunidad posterior que llevó el nombre de Carmen del Cavitu.

Carmen Viejo se convirtió en un asentamiento con la llegada, en 1946, de dos familias procedentes de San Lorenzo:

- Felipe Mosúa Pacema y su esposa Rosa Guaji Tecla (con 7 hijos: Policarpio, Pastor, Juan, Francisco, Alejandro, Florencia, Julián),
- Felipe Moye Noco y su esposa María Sara Mosúa Guaji (con 3 hijos menores).

Julián Mosúa señala que, en el año 1946, cuando él tenía apenas cinco años de edad, llegó al lugar junto a sus padres y otros familiares y se establecieron a orillas de una pampa donde posteriormente prosperaría la comunidad hoy conocida –aunque ya extinta– como Carmen Viejo. Este grupo de familias llegó allí directamente desde San Lorenzo, también motivadas por la posibilidad de encontrar la Loma Santa, lo que constituye un referente más que confirma el carácter espiritual de esta zona hoy denominada como ex concesiones forestales de Bosque de T’simane. Posteriormente, esta comunidad sería trasladada a las riberas del río Cavitu, bajo el nombre de Carmen del Cavitu (Entrevista con Julián Mosúa).

El lugar elegido por este grupo de caminantes tenía como referencia la existencia de una pampa con mucho ganado bovino y emprendieron camino para dar con ella. Por cierto, se trata presumiblemente de la misma pampa por la que cruzó la delegación de caminantes -en la que iba Rosa Maleca- en su ruta hacia las ruinas de la reducción San José de Maharenos en la década de 1890, es decir, casi medio siglo atrás.

No obstante, cuando este grupo llegó al lugar ya no encontró el hato ganadero mencionado; solo quedaban los típicos caminitos de bajo relieve que se forman en la pampa por donde los animales circulan con mayor frecuencia en busca de agua o también de pasto tierno. El hecho que estos caminos aún hayan permanecido visibles en aquel entonces, es clara señal que el ganado había estado en el lugar hasta no hacía mucho tiempo atrás, “más o menos dos años”, señala Julián Mosúa.

¿Pero qué pasó entonces con este ganado cerril que había desaparecido no hace mucho?. Una de nuestras fuentes dice que fue el oso jucumari, también conocido como oso de anteojos, en su rol de predador, quién fue cazando las vacas hasta exterminarlas (Entrevista con Ezequiel Justiniano). En cambio, desde la versión de Julián Mosúa, fueron familias t’simane que entonces vivían relativamente cerca del lugar, las que cazaron poco a poco el ganado, hasta terminarlo. El destino final del ganado cerril en la región, no deja de ser un misterio y no solo en este sitio del que nos ocupamos, sino también en otros lugares donde se dice que fue avistado. Se supone estos hatos vivieron en ese estado por casi dos siglos luego del abandono de algunas ex reducciones jesuíticas como la de San José de Maharenos y la de San Luís; una parte de dicho ganado cerril sin duda fue cazado por concesionarios autorizados por el Estado, pero aquellos hatos de los lugares más alejados, al parecer desaparecieron luego de los primeros contactos con los buscadores de la loma santa, ¿pudo coincidir con alguna epidemia bobina?

Sin embargo, respecto al hato de la comunidad Carmen Viejo, hay un dato revelador que proporciona Julián Mosúa: cuando llegaron allí las dos familias de la que él formaba parte, ya estaba establecida en el lugar otra familia: Ezequiel Maleca (mojeño trinitario, pese a su apellido) y su esposa Felicia Ibáñez Moye (con dos hijos varones menores). Julián Mosúa no tiene la referencia de cuándo llegó esta familia al lugar, pero se dice que lo hizo llevando consigo su propio ganado, el mismo que se unió al ganado cerril que, para entonces, evidentemente pastaba en esa pampa. Nuestra fuente oral indica que esta familia “primigenia” en el lugar, solía comentar que su ganado se unió al hato cerril, con el cual terminó huyendo de este campo, y de ese modo la familia Maleca-Ibáñez, perdió su propio hato de ganado bovino.

Este dato nos reconfirma que existió ganado cerril de origen presumiblemente reduccional en la pampa donde se creó la comunidad Carmen Viejo, también conocida como Puerto Palomo. De ser así, este hato de ganado habría pastado en dicho campo de pasto natural desde el siglo XVIII, hasta algún momento de la década de 1940, y su desaparición se debió a una migración del lugar, probablemente motivada por la incómoda presencia humana a la que ya no estaban acostumbrados los animales; al parecer no hay más referencia sobre el destino final de dicho ganado.

En páginas posteriores encontraremos un relato oral –del cual aquí adelantamos algo– en el que se señala que previo al abandono de la reducción San José de Maharenos, se distribuyó el ganado de la reducción en nueve pampas o pastizales naturales aledaños o cercanos al sitio de ubicación de la ex reducción, además -y esto es muy importante- se dejó una cruz plantada como señal en estas pampas. En relación al ganado referido por Julián Mosúa, el sitio en el que se asentó la comunidad de Carmen Viejo, pudo ser una de dichas pampas y probablemente hubo una cruz que en algún momento se pudrió y desapareció devorada por las termitas.

Según nuestra fuente Julián Mosúa, la comunidad Carmen Viejo llegó a tener en su mejor momento aproximadamente unas 40 familias, lo que se ajusta perfectamente al rango poblacional de las comunidades indígenas en ese entonces. Aunque otra fuente señala que:

En Puerto Palomo, primero vivían unos trinitarios y llegaron otros, alcanzaron a sus ciento y tantas familias..., era una comunidad grande, un rancho bonito, algunos tenían ganao porque ahí hay pampa (Jorge Torrez, Carmen del Aperecito, 6.9.1989, citado en: Lehm, 1991: 102).

Más o menos a partir de 1957,<sup>49</sup> según recuerda Julián Mosúa, empezó a vaciarse la comunidad en un proceso de migración paulatina de sus familias a un sitio cercano ubicado a orillas del río Cavitu. Esta migración fue motivada sobre todo por la llegada un comerciante de cueros de animales silvestres<sup>50</sup> que, valiéndose de su temperamento intimidante, de manera frecuente cometía atropellos contra sus propios empleados, así como con los comunarios del lugar, con agresiones físicas a varones y agresiones sexuales a mujeres. (Entrevista con Julián Mosúa).

El despotismo de este personaje karayana concluyó con un final trágico del que él mismo fue objeto: se dice que acosaba a la esposa de uno de sus empleados y, a fin de concretar su motivación, se propuso darle muerte al esposo, para ello lo llevó con engaños al monte; pero el trabajador, sospechando las intenciones de su patrón, optó por adelantarse y en medio monte tomó la escopeta y lo fulminó con un tiro a quemarropa.

Volviendo al principio, se puede decir que a partir de la llegada de estas familias que dieron lugar a la creación de la comunidad Carmen Viejo, se inició una nueva etapa histórica de la presencia de población mojeña en esa zona. Desde entonces, los mojeños continuaron establecidos en la zona de manera continua hasta la actualidad, experimentando además un marcado crecimiento y expansión a través de la creación de nuevas comunidades indígenas en la zona.

No obstante, cuando el grupo de Julián Mosúa llegó al lugar, encontraron que éste formaba parte de los espacios de circulación tradicional de grupos t'simane quienes, si bien no estaban propiamente establecidos en las proximidades de esta histórica pampa, sí tenían sus áreas de residencia en sitios relativamente próximos, concretamente en las riberas del río Chirisi e incluso mucho más adentro del área actualmente denominada como ex concesiones forestales de Bosque de T'simane. Precisamente esta área es la que fue posteriormente otorgada por el Estado a empresas madereras en calidad de concesiones forestales.

La cualidad multiétnica del lugar es perceptible en el dato testimonial de Julián Mosúa quien afirma que personas t'simane luego se establecieron en Carmen Viejo e in-

---

49 En 1959 llegaron extranjeros a este lugar con quienes tuvieron un breve contacto. Ellos eran parte de la empresa Shell y se dedicaban a tareas de exploración petrolera.

50 De nombre Exequiel Ortiz.

cluso hubo casos de matrimonios interétnicos con mojeño-trinitarios. Algunos nombres de comunarios t'simane de Carmen Viejo que aún permanecen en la memoria de nuestra fuente oral son: Nicolás Maito; Manuel Majuguete y Santo Maito (Entrevista con Julián Mosúa).

- **Motakure**

Solo unos pocos años después de la creación de Carmen Viejo, o sea, aproximadamente en 1949, según nos refiere Ezequiel Justiniano Muiba, se creó la comunidad Motakure sobre el margen de un arroyo que lleva el mismo nombre, cuya naciente al parecer se encuentra hacia el centro, del área de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane y es afluente del río Cavitu. Según nuestra fuente, Motakure estuvo ubicada más o menos a dos horas de navegación a remo desde la desembocadura de dicho arroyo en el río Cavitu.

En su versión contemporánea, Motakure tuvo una existencia más bien corta, pues luego de algunos años, fue abandonada debido a que sus habitantes decidieron integrarse a la nueva comunidad Carmen del Cavitu, posiblemente motivados por esa fuerza centrífuga que en ese entonces bullía en torno a dar continuidad a la búsqueda de la Loma Santa.

Señalamos Motakure en su “versión contemporánea” debido a que más adelante, mostraremos una versión de Motakure en una antigüedad similar a la de la ex reducción de San José de Maharenos, con algunos detalles que sin duda enriquecen la historia de esta ex reducción jesuítica.

Ezequiel Justiniano menciona a las siguientes personas como parte del grupo que conformó la comunidad Motakure: Manuel Moye, Carlos Moye, Manuel Majuguete, Nicolás Maito; un referente cualitativo de esta comunidad es que producía muy buena cerámica, hecho que sintoniza muy bien con los restos de cerámica mucho más antigua que abunda en el subsuelo del sitio en cuestión (entrevista con Ezequiel Justiniano Muiba). De modo que, al igual que lo ocurrido en la comunidad Carmen Viejo, Motakure albergó algunas personas pertenecientes al pueblo t'simane. Nuestra fuente oral recuerda el nombre de dos familias t'simane: Vicente Canchi y su esposa Marcela (no recuerda su apellido) y Nicolás Majuguete y su esposa Asencia.

- **Carmen del Cavitu, 1964**

Carmen del Cavitu es una comunidad ya extinta pero muy referencial en la zona, no solo por la cantidad poco usual de familias que logró conglomerar –unas ochenta en total– sino también por la estabilidad social alcanzada, quizás favorecida por estar también cerca de las ruinas de la ex reducción de San José de Maherenos.

Tanto Julián Mosúa como Ezequiel Justiniano coinciden en que Carmen del Cavitu fue conformada hacia el año 1964. Se dice que fue alimentada, desde un punto de vista demográfico, por el vaciamiento paulatino de la comunidad Carmen Viejo, aunque también recibió afluencia de familias provenientes de otros lugares de su entorno. Otra fuente corrobora esta afirmación y agrega información sobre una imagen religiosa que posteriormente adquiriría un protagonismo desmesurado:

Poco a poco se fueron yendo a ese lugar Santa Rosa del Cavitu pero cuando se llenó de la gente que venía de Puerto Palomo y trasladaron ya la imagen de la Virgen del Carmen ya le llamaron Carmen del Cavitu. La imagen del Carmen es del “estado” (la comunidad). La regaló un monseñor de Trinidad y a dónde vamos la llevamos con nosotros y a cada lugar ponemos nombre del Carmen (Jorge Tórrez, Carmen del Aperecito, 31.8.1989, citado en Lehm, 1991: 103).

No obstante, esta comunidad fue desfavorecida por las condiciones ecológicas adversas de su entorno inmediato, pues:

La población vivió en Santa Rosa del Cavitu entre 10 y 12 años. Presiones tanto de tipo social como ecológico determinaron nuevamente el traslado de la población bajo el movimiento de la Loma Santa (Lehm; 1991: 103).

Santa Rosa (o Carmen del Cavitu) llegó a ser una comunidad en la orilla del Cavitu pero solo un pedazo es altura, no es de lo mejor, son puro tacuarilla, es puro yomo-mo, puro bajío y ya se puso también difícil la cuestión de la carne, costaba mucho, ya no se hallaba ni pescado ya. Así que lo dejamos (Jorge Tórrez, Carmen del Aperecito, 6.9.1989; en *Ibíd.*: 103-104).

Nuestras fuentes orales consultadas afirman también que en Carmen del Cavitu se gestó uno de los movimientos más grande de búsqueda de la Loma Santa, pues desde



esta comunidad se realizó un movimiento masivo de búsqueda de la Loma Santa, aunque de duración muy efímera, sin embargo, este intento constituyó el preámbulo del gran movimiento milenarista del año 1984.

A propósito de la imagen santa, la Virgen del Carmen adquirió tal fuerza carismática en la zona que se ve reflejado en el nombre no solo de estas dos comunidades; también se repite en otras tres más, todas ellas relacionadas con movimientos grandes de búsqueda de la Loma Santa. Es más, la imagen física de esta Virgen, cuyo paradero habría que rastrear más, acompañó estos movimientos, pese al esfuerzo logístico que demanda llevar a hombros una imagen con toda su parafernalia.

- **Kajuegikure, 1972**

Para este asentamiento también ubicado en el área de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane, disponemos de mayores detalles que los incorporamos con la finalidad de dar una idea de las motivaciones, las actividades encaradas y las causas de desintegración de un asentamiento. Valentín Guaji señala que la comunidad indígena Carmen del Cavitu era la comunidad mojeña más alejada de los centros urbanos en ese tiempo. De ahí partió un grupo de familias -en la que él también iba- rumbo al lugar de las ruinas de la ex reducción de San José Maharenos con el fin de establecer una comunidad en ese lugar; actualmente dichas ruinas son conocidas también con el nombre de Kajuegikure, término en mojeño-trinitario que significa cafetal (Entrevista con Valentín Guaji).

Este emprendimiento tuvo lugar en el año 1972 y según relata Valentín Guaji, él tenía entonces la edad de doce años. Las seis familias que constituyeron Kajuegikure<sup>51</sup> residieron en el lugar durante tres años continuos, hasta 1975, y luego determinaron retornar a su comunidad de origen<sup>52</sup>, motivados sobre todo por los rumores de apres-

---

51 En total seis familias que forman parte de una familia extendida se fueron a asentar a Cafetal. Estas eran: Maximiliano Guaji y su esposa Sabina Yuco; Florencio Guaji Yuco y su esposa María Viri (con 4 hijos menores, todos varones); Rosendo Guaji Yuco y su esposa Benita Semo (con un hijo varón menor); Cipriano Guaji Yuco y su esposa Seferina Matene (sin hijos); Sixto Guaji Yuco (solo); Trinidad Guaji Yuco y su esposa Casimira Muiba Beyuma (con 4 hijos, tres varones y una mujer).

52 En esos años, la comunidad Carmen del Cavitu tenía alrededor de ochenta familias, una cantidad elevada considerando que usualmente, estas comunidades cuentan con veinte a treinta familias. La

tos para emprender un nuevo movimiento de búsqueda de la Loma Santa, que recién se concretaría el año 1978. Posteriormente se instaló en Kajuegikure una familia más que llegó de San Borja, la cual también venía pendiente de un rumor, que terminó siendo falso, acerca de un movimiento de búsqueda de la Loma Santa<sup>53</sup>.

La constitución de esta comunidad estuvo motivada en gran medida por la abundancia de fauna silvestre para la caza, peces para la pesca, productos forestales de recolección (café, cacao, majo)<sup>54</sup> y madera fina que les facilitaba la construcción de canoas, tacú y otros componentes de uso familiar. A propósito de la madera mara abundante en el lugar, señala Valentín que en Kajuegikure había árboles tan gruesos que una persona tardaba hasta dos jornadas completas en talarlo con hacha<sup>55</sup>.

Además de los productos obtenidos del bosque y de las fuentes de agua en Kajuegikure, estas familias cultivaron la tierra, sembraban arroz, plátano, yuca, maíz, caña y muchas otras especies más, exclusivamente para su consumo puesto que para entonces aún no se había incorporado la noción de mercado o al menos era muy incipiente. Además, instalaron una molienda de caña de azúcar (trapiche) fabricada con madera, con lo que elaboraban miel de caña, azúcar morena, empanizau; productos estos que también estaban dirigidos únicamente al consumo familiar.

Una alerta sobre la posible realización de un nuevo movimiento de búsqueda de la Loma Santa, sumado a la existencia abundante de víboras en el lugar, en especial de la especie cascabel de púa, constituyeron factores decisivos en el abandono de este asentamiento para retornar a la comunidad Carmen del Cavitu. La proliferación de víboras representaba una amenaza permanente para estas familias, por lo que se vieron desmotivados para continuar en ese lugar.

---

idea de la Loma Santa y la calidad del monte existente en su entorno constituían factores favorables que también explican el tamaño de la población.

53 Esta familia estaba integrada por las siguientes personas: Pastor Muiba Beyuma; Ignacio Muiba Beyuma; Ceferino Muiba Beyuma; Ángel Muiba Beyuma; Corpo Muiba (padre de todos ellos) y su esposa, Gregoria Beyuma.

54 Se dice que en esta zona existen manchas grandes de majo, una palmera cuyo fruto es muy apetecido por la población local y con muchas propiedades alimenticias.

55 Cabe llamar la atención que la idea de la abundancia está fuertemente relacionada al concepto de la Loma Santa.

Al parecer, la abundante población de víboras en el lugar es uno de sus rasgos distintivos, al punto que existe una leyenda local que explica el origen de dichos ofidios:

Se dice que hubo un joven quien, en su interés por aprender los poderes mágicos de la naturaleza, convenció a su abuelo que le revelara el secreto para lograr este don. El abuelo, conmovido por el interés de su nieto, le instruyó que cazara una víbora y luego que la siembre la cabeza del ofidio, de donde germinará una plantita que después de un tiempo le nacerán flores de distintos colores: negras, amarillas, rojas y también le nacerá una flor blanca, y es justamente esa la flor que deberá comerse para que le otorgue los poderes a los que aspira, pero que no debía olvidar por ningún motivo cubrir luego con un paño blanco a la plantita para arrancarla y sumergirla en el agua del arroyo; de lo contrario la planta crecerá y traerá problemas a la gente del lugar.

Efectivamente el joven cumplió tal cual las indicaciones del abuelo, excepto que en su satisfacción olvidó eliminar la planta y retornó a su comunidad revestido de poderes especiales. Con el tiempo esta planta creció al tamaño de los demás árboles y en cada temporada de fruta produce víboras de la misma especie de la que el joven sembró. Resulta que la planta da unos frutos alargados y cuando éstos están maduros, se parten y de su interior emerge una nueva víbora que cae al suelo.

Es debido a esto que en el lugar existe tanta víbora de la especie cascabel de púa, las cuales cuidan ese espacio territorial, restringiendo el ingreso de personas, porque constituyen una amenaza letal (Relato narrado por Rogelio Iba Carire, año 2017).

En la versión de este mismo relato, pero narrado por Casimiro Maza, el propósito del joven era adquirir el poder de la magia para enfrentarse a “la gigante” (un personaje mítico conocido también como Wana Takora), por lo que el relato alcanza un vínculo directo con otra leyenda también local, pero de capital importancia puesto que al parecer intenta explicar las causas del abandono de la ex reducción de San José de Mahareno por parte de los nativos. Este último relato lo presentaremos unas páginas más adelante. Pero además, la versión narrada por Casimiro Maza enriquece el relato sobre el origen de las víboras del lugar, con un dato cualitativo: cada uno de los colores de las flores que dio esta planta (en este caso, negras, guindas, rojas, amarillas) germinó en una variedad distinta de víbora a cuál más venenosa.

Volviendo al asentamiento Kajuegikure, Valentín Guaji cuenta que su abuelo solía relatar que muchos años antes había conocido las ruinas en este lugar como consecuencia de que un habitante de San Borja, de nombre Pastor Salas, lo contrató a él y a otros más, con el propósito de extraer con fines mercantiles la campana de esta ex reducción que quedó abandonada en el lugar. Llegaron al sitio donde se ubicaba la gran campana, conducidos por guías t'simane a través del bosque; cavaron y cavaron, pero nunca lograron sacarla debido a que, a medida que cavaban en los contornos de la campana, esta se iba hundiendo, por tanto, se mantenía fuertemente adherida a la tierra. De modo que el “arqueólogo mercantil” de la campana debió desistir de este propósito.

La referencia de este hecho anecdótico permite graficar de mejor manera el conocimiento profundo que tienen los t'simane sobre la geografía y sus detalles de Bosque de T'simane; este emprendimiento de “rescate” de la campana no se hubiese realizado sin su participación en calidad de guías, pues no solo conocían la existencia de la referida campana, sino también el lugar de su ubicación y la ruta a seguir para llegar hasta la misma.

Posteriormente a la creación de estas comunidades de las que damos cuenta en el presente acápite –por cierto ya todas extintas–, se crearon otras, especialmente en la zona occidental y norte de Bosque de T'simane, pero también en su lado occidental y sur, las cuales en la mayoría de los casos terminaron por consolidarse como comunidades indígenas con vigencia hasta la actualidad.

El movimiento liderado por José Vaca, llegó a concentrar a más de 300 familias en la zona central del actual Bosque de Chimanes. A la pérdida de convocatoria chamánica, esta población se dispersó constituyendo múltiples movimientos. Como resultado de estos movimientos organizaron algunos asentamientos en la zona oriental y central del Bosque de Chimanes, en las riberas de los ríos Apere y Cavitu. Otras familias, cruzando la región de Chimanes a través de los ríos Cuverene y Matos, llegaron hasta el río Maniqui organizando, cerca a San Borja, comunidades como El Carmen del Maniqui, Santa Rosa y otras (Lehm, 1991: 96-97)

Otros movimientos se desplazaron atravesando todo el Bosque de Chimanes de norte a sur hacia la región Isiboro-Sécure donde se juntaron con otros movimientos que venían directamente de Trinidad, San Lorenzo y San Francisco y fundaron dos comunidades importantes sobre el río Sécure: El Carmen del Sécure y Asunta (Ibíd).

Otros grupos se dirigieron hacia el occidente atravesando el Bosque de Chimanes de este a oeste, el río Maniquí, y la serranía de Mosetenes para ingresar a Covendo en territorio mosetene donde se encontraron con otros grupos que, arribando el Sécore, pasaron al Maniquí y de ahí a Covendo; fundaron las comunidades de San Pedro de Cogotai y Tucupí (Ibíd).

Posteriormente y hasta que esa zona fue entregada como concesiones forestales a empresas madereras, se gestó en sitios aledaños y especialmente sobre las riberas de los ríos y arroyos navegables de la zona, una dinámica extractivista ilegal de madera, principalmente de mara. Este hecho significó la penetración del capital a la zona, generando un proceso de perturbaciones relativas al orden comunal.

Estas prácticas extractivas, si bien involucraron a una parte de la población local de las comunidades de la zona, provocaron malestar entre la población indígena del lugar.

Antes había mucha cacería, troperos, anta, taitetú, marimono... de todo. Cazaban con flecha, los bichos eran mansos. Fue a partir del ingreso de las empresas madereras que los bichos se hicieron ariscos, porque mataban mucho... Abusaban cazando: mataban el bicho, le sacaban la mejor parte de la carne pura y lo demás lo dejaban botau (botado) en el lugar (Entrevista con Valentín Guaji).

La penetración de actores externos a los espacios territoriales tradicionales de los pueblos indígenas del lugar, a fin de apropiarse de los recursos naturales existentes, más la complicidad abierta del Estado, quien de manera inconsulta entregó a foráneos una parte de ese territorio indígena, generó entre sus habitantes nativos dos tipos de reacciones:

- Las familias t'simane que circulaban en este espacio territorial, en su típico comportamiento de evitar el contacto con población foránea, optaron por desplazarse de manera silenciosa hacia lugares más alejados. No obstante, esta acción implicó un despojo de sus espacios territoriales tradicionales y una agresión a sus patrones de ocupación espacial.
- Las familias mojeño-trinitarias, en una actitud de abierto rechazo a esta injusticia para con sus territorios tradicionales, iniciaron un proceso de articulación supra-comunal y activaron un conjunto de acciones de denuncia y movilizaciones

que desembocó en la Primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, realizada en el año 1990.

Esta movilización fue la que finalmente posibilitó un acuerdo entre el Estado y los pueblos indígenas de la región, refrendado a través del D.S. 22611 mediante el cual se reconoció jurídicamente el Territorio Indígena Multiétnico, pero al mismo tiempo se consolidó las concesiones forestales de la zona con una vigencia de veinte años, es decir hasta el año 2011, aunque el Decreto señala que posterior a esa fecha, este territorio se titulará a favor de los pueblos t'simane, mojeño y movima.

Pero independientemente de esta expectativa jurídica, a medida que fue concluyendo la actividad maderera en el área de ex concesiones forestales, se intensificó un proceso de reocupación territorial, sobre todo de parte de familias t'simane, quienes retornaron de manera más estable al lugar ya sea con fines de residencia en sus lógicas de asentamientos estacionales, o mediante la clásica práctica de circulación territorial.

Resultado de este proceso, aproximadamente desde el año 2005 la Subcentral del Territorio Indígena Multiétnico (TIM), tiene afiliadas a las comunidades t'simane San Antonio del Chirisi, Piñal y Naranjal, ubicadas en el Bosque de T'simane, fuera del territorio titulado. Pero además, desde el año 2015, ha afiliado a tres nuevas comunidades t'simane: Cuverene, Aperecito II y Vinsiricansi. De esta manera se percibe la dinámica de formación de comunidades en el área de Bosque de T'simane.

Pero ya antes de las comunidades que acabamos de señalar, en el área de ex concesiones forestales existían también otras comunidades compuestas mayormente por familias t'simane,. El año 2009, en una coordinación entre el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) y la parroquia de San Ignacio de Mojos, se realizó un recorrido de reconocimiento siguiendo el camino de penetración abierto por la empresa maderera HERVEL, concesionaria de una parte de esta zona; en aquel recorrido identificamos seis comunidades correspondiente solo a esa ruta: San Antonio del Chirisi, Piñal, Naranjal, Puchaya, Cojmatumsi y El Mangal (esta última de población mojeño-trinitaria); de este grupo de comunidades identificadas, tres son nuevas en este inventario parcial que intentamos realizar, puesto que no poseemos información de las áreas más alejadas y del extremo sureste de las ex concesiones forestales. De todas maneras, de lo que se trata es de señalar que en el área existe

una dinámica muy activa formación de comunidades, de modificación de su sitio de ubicación y un flujo intenso de circulación territorial de familias indígenas.

Si bien algunas comunidades t'simane son más estables en su sitio de residencia e incluso se muestran más predispuestas a sostener contactos con la sociedad blanco-mestiza, como San Antonio del Chirisi y Naranjal, otras comunidades entre las señaladas son más estacionales y de contacto interétnico más limitado; remarcamos que la ubicación de su residencia está determinada por patrones de temporalidad, tiempos de abundancia, tiempos de escasez. En algunas ocasiones, las comunidades se fusionan temporalmente y luego, de acuerdo a criterios que ellos manejan, se separan nuevamente.

Pero no todas las familias t'simane vinculadas el área de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane, residen en este espacio territorial, pues existen grupos de familias que, sin establecer asentamientos propiamente dichos en el lugar, incursionan en la zona por unos días para luego retornar nuevamente al sitio de residencia más estable ubicado fuera de esta área.

Como ya se señaló, se trata de comunidades con una dinámica de residencia que, sin ser itinerante, tienden a modificar de cuando en cuando su ubicación. Sin embargo, pareciera que en esta última década algunas comunidades del lugar adquirieron mayor estabilidad, quizá influidos por alguna infraestructura y servicios otorgado por el Estado, como la dotación de un profesor o la construcción de alguna aula.

En cambio, se sabe que otras comunidades, como es el caso de San Antonio del Chirisi, han experimentado un desplazamiento forzoso de buena parte de las familias nativas inducido por actores blanco-mestizos que se han asentado en el lugar y desde hace varios años estuvieron haciendo desmontes en extensiones significativas. La actividad económica de estos actores (afectación del bosque, ruido de moto-sierras, ruido de moviidades), impacta en los medios de vida de las familias t'simane, especialmente en la cacería, porque ahuyenta a la fauna silvestre.

Como datos globales, actualmente existen en el territorio conjunto TIPNIS - Bosque de T'simane aproximadamente 214 comunidades indígenas, de las cuales 64 están ubicadas en el Territorio Indígena y Parque Nacional isiboro Sécore (TIPNIS), 26 en el Territorio Indígena Multiétnico (TIM), 119 en el Territorio Indígena Chimán

(TICH) y 5 en el Territorio Indígena Movima. (Datos, Subcentrales indígenas TIM, TIPNIS y el Consejo T'simane)

De otro lado, también han logrado consolidarse estancias ganaderas de propietarios blanco mestizos en determinadas áreas del TIPNIS - Bosque de T'simane, los cuales desde hace varias décadas han ido proliferando en el lugar con sus propias estancias logradas por la vía del despojo de tierras. Resulta paradójico cómo el repliegue de grupos de familias indígenas monte adentro, a fin de alejarse del sojuzgamiento de que eran objeto por parte de la población blanca-mestiza, ha facilitado la instalación de nuevas estancias ganaderas, pues estos actores económicos utilizaron las mismas sendas abiertas por los indígenas y se instalaron en los nuevos sitios de pastura encontrados. (Guzmán, 2004: 23)

De esta manera, actores económicos foráneos se valieron de los conocimientos indígenas de la zona e incluso se sirvieron de su mano de obra para sus fines de apropiación de tierras y recursos naturales; tal es el caso de las sendas de penetración que acabamos de señalar, o de madereros que recurrieron a los t'simane para ubicar los árboles de mara, aprovechando su conocimiento profundo del bosque.

Hasta la titulación parcial del área de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane en favor del TIM, la penetración de grupos de campesinos interculturales y de terceros individuales al lugar no solo han generado un impacto ecológico –pues son importantes extensiones de desmontes que ya han perpetrado– sino que también se ha suscitado un fuerte impacto de carácter étnico. Hay que tener en cuenta que en el TIPNIS - Bosque de T'simane, y especialmente en el área de las ex concesiones forestales, habita población t'simane en situación de semi aislamiento voluntario. Ante esta situación, dicha población opta por el repliegue hacia lugares donde las condiciones ecológicas les permitan desarrollar sus modos de vida sin interferencias externas; esto lo señalan testigos del lugar, pero también entendidos en la temática:

Con relación a la situación específica de Bolivia, la CIDOB remarcó que coinciden con quienes consideran que en el país, a excepción de los Toromonas del Norte Amazónico del Departamento de La Paz, el conjunto de las poblaciones en aislamiento voluntario son 'grupos o familias pertenecientes a pueblos indígenas minoritarios' que ya han establecido contacto intermitente o permanente con el resto de



la sociedad nacional. Esta situación hace referencia, por ejemplo, a grupos aislados voluntariamente de miembros de los pueblos Mositén, Chimán, Pacahuara, Araona y Ayoreode que habitan en los departamentos de La Paz, Beni, Pando y Santa Cruz (Cingolani, 2011: 202).

#### **4. El TIPNIS - Bosque de T'simane y su cualidad de santuario espiritual**

Con algunas especificidades y salvedades, el territorio indígena es por antonomasia un espacio espiritual, puesto que aquí convergen en el cotidiano lo físico con lo trascendente, la norma con el sentido, el debate comunal con el mensaje espiritual, la idea con la realidad, el acto humano con la intervención de la divinidad. Para los pueblos indígenas, al interior de sus territorios todo está de alguna manera vinculado a la esencia espiritual, nada es exclusivamente material.

Además de esta cualidad de los territorios indígenas en la Amazonía, los mojeños tienen un componente adicional que hace aún más enfático el sentido de la espiritualidad vinculada a su territorio: la concepción de la Loma Santa. Según las referencias que proporciona la tradición oral mojeña, el espacio territorial concebido como lugar de ubicación de la Loma Santa es este territorio ampliado que denominamos como TIPNIS - Bosque de T'simane y en su interior, el área de las ex concesiones forestales, aunque hubo quienes en algún momento manejaron la posibilidad de que este espacio “santo” se encontrase en el interior del TIPNIS<sup>56</sup>.

En consecuencia, el área de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane constituye un santuario espiritual en sí; al menos de esa manera es percibido por una parte de la población indígena de la zona. A propósito, la figura del santuario espiritual está reconocida por la Declaración Internacional sobre Pueblos Indígenas y es refrenda por la Constitución Política del Estado de Bolivia (Art. 403, Parágrafo II).

Aunque ni los discursos, ni el debate, ni el análisis académico lo señalan como determinante, el hecho de estar amenazado el componente espiritual en el Bosque de T'simane por la presencia y la actividad extractivista de actores económicos externos, constituyó un factor de alta sensibilidad entre sus habitantes tradicionales, lo que motivó la participación masiva en la histórica Primera Marcha Indígena en 1990 y de alguna manera también en las siguientes.

---

<sup>56</sup> Para profundizar el detalle de este fenómeno milenarista, ver Lehm (1991; 1999).

Veamos a continuación algunos factores que contribuyeron en la construcción de este sentido de santuario espiritual asignado al área de ex concesiones en Bosque de T'simane.

### **El TIPNIS - Bosque de T'simane, territorio de ex reducciones jesuíticas**

Sin lugar a dudas el territorio conjunto TIPNIS - Bosque de T'simane formó parte del entramado de territorialidades de la larga tradición regional, sobre la cual estaban constituidas las dinámicas sociopolíticas que regían las relaciones interétnicas y referenciaban los patrones espirituales y ecológicos de ocupación del espacio.

No obstante, el registro documentado sobre éstas poblaciones en el área geográfica que nos ocupa, se da a partir de la fundación de una reducción jesuítica en el lugar: la de San José de Mahareños, la quinta reducción fundada el 6 de junio del año 1691 en el Gran Mojos: "(...) en los llanos del Norte, al pié de la cordillera (...), distante á la parte del Poniente diez y seis leguas de la reducción de nuestro Santo Padre, y sesenta ó setenta leguas cuando más de la villa de Oropesa y valle de Cochabamba" (Eguiluz, 1884: 38). Como referencias más locales, esta reducción estaba ubicada entre los ríos Cavitu y Cuverene<sup>57</sup>.

También existió en la misma zona la vecina reducción de San Luís, fundada en 1698 por el P. Francisco Javier Granados con la colaboración del H. Álvaro de Mendoza, ubicada cerca del río Matos, actualmente territorio de dominio t'simane. De modo que estamos hablando de dos ex reducciones en el área hoy denominada como Bosque de T'simane, sobre las que perviven testimonios orales y en la actualidad aún existen sus ruinas. Cuando en el año 1700, el padre Diego Francisco Altamirano visitó la reducción de San Luis, corroboró que:

Pueblanle dos mil personas con esperanza de que será de las más numerosos, por la mucha gente de su comarca. Empezó con grandes contradicciones, siendo la mas sensible la peste que se encendió este año, por lo cual no han podido hacer la casa ni la Iglesia (Altamirano, 1891: 70).

---

57 Hay alguna divergencia respecto a la fecha de fundación de la ex reducción de San José de Mahareños: por ejemplo, Altamirano data la fundación de esta reducción en 7 de octubre del mismo año (Altamirano; 1891: 69).

El responsable de la fundación de la reducción de San José de Maharenos fue el jesuita Juan de Espejo, con el apoyo del hermano Bernabé Domínguez. Al parecer, esta ex reducción tuvo un inicio muy auspicioso y levantó muchas expectativas en la administración jesuítica, al punto de inspirar la fundación de nuevas misiones en la zona, como la de San Borja y la de San Luís. Según el empadronamiento realizado ese mismo año de fundación, la ex reducción de San José de Maharenos tenía un total de 2.036 habitantes y de acuerdo a los datos de Eguiluz, este número se incrementó posteriormente hasta 4.000 habitantes (Eguiluz, 1884: 38)<sup>58</sup>. En términos de composición étnica, en esta reducción se encontraban: “Fuera de tres parcialidades mojeñas que formaron el núcleo del pueblo, acudieron también muchos Churimas y algunos Chiquitos que hablaban otra lengua” (Vargas Ugarte, 1964: 37).

Con respecto a la ex reducción de San José de Maharenos, el doctrinero indígena Casimiro Maza, con la solidez de sus amplios conocimientos de la tradición oral, nos comparte un dato histórico muy antiguo: la referencia de un lugar donde existió una comunidad de la misma época de San José de Maharenos: dice que ambas “son de la misma lichigada”, es decir, que son contemporáneas; a decir de Casimiro Maza, Motakure –de la que ya hablamos en el acápite sobre antiguas comunidades indígenas que existieron en la zona– sería incluso un poquito más antigua que la ex reducción de San José de Maharenos.

Motakure fue un pueblo antiguo cuyo prestigio por la elaboración de cerámica (cántaros y demás utensilios) aún se conserva en la memoria oral. Casimiro Maza dice que ahí vivían los “primeros”: “era un pueblo de los abuelos todavía, pero no se sabe del año”. “Aquí (en la época antigua) no lo conocen todavía a los sacerdotes. Cuando entran (los sacerdotes) dice ya por medio de esos misioneros se juntan y despuesito ya hacen su misa”. En esos tiempos la gente

... todavía no conocía a los sacerdotes, será que no sabe la gente todavía, pobre, por eso no saben quién es, peligroso que algo les pase. Pero los misioneros buscaron la forma para amansarlos medio un poquito, como barbarito todavía la gente en Motakure (Entrevista con Casimiro Maza).

---

58 También hay divergencias, pues Altamirano señala la cifra de 1.700 personas (Altamirano, 1891: 69).

Si damos fe a este relato sobre los primeros antecedentes conocidos de Motakure, los datos proporcionados por Casimiro Maza insinúan que Motakure pudo ser un primer intento de constitución de la reducción de San José de Maharenos, o quizá se trató de un sitio de “reclutamiento” empleado por los misioneros para poblar dicha ex reducción. La referencia a un pueblo especializado en la elaboración de cántaros adquiere más sentido si lo relacionamos con una de las prácticas locales vinculada a las culturas ancestrales de la región, como por ejemplo la cerámica; en el Gran Mojos, las cerámicas fueron desarrolladas a un alto nivel por los pueblos que lo habitaron en la época pre- reduccional.

No sabemos exactamente qué función cumplió Motakure en su faceta más antigua, pero estas referencias que proporciona Casimiro Maza, nos coloca en alerta respecto a la importancia de averiguar su pasado. No obstante, el que acabamos de exponer es un dato nuevo que habría que incorporar en la reconstrucción de la historia vinculada a la ex reducción de San José de Maharenos, según, Motakure es actualmente un sitio con bastantes restos de cerámica bajo tierra que esperan el concurso de la arqueología. No deja de ser llamativo el hecho que, mientras la mayoría de las ex comunidades que identificamos en la zona a través de la tradición oral y también las comunidades actuales, tuvieron o tienen un nombre en español, en cambio Motakure es un nombre en idioma nativo, además con valor toponímico: Motakure significa motacusal (el motacú es una palmera nativa muy abundante en la zona).

Sin embargo y pese al florecimiento inicial de la ex reducción de San José de Maharenos, ésta fue definitivamente abandonada en 1752 debido al impacto causado por las epidemias que diezmaron su población, aunque los datos estadísticos al respecto no son muy claros. La mayoría de los sobrevivientes fueron integrados a la vecina reducción de San Luis, aunque otros optaron por retornar a sus antiguos espacios territoriales pre reduccionales.

La inviabilidad de ciertas reducciones, debido a factores adversos como las inundaciones o fuertes epidemias que solían azotar a la población, fue parte de la dinámica del sistema reduccional en la región. San José de Maharenos fue un ejemplo de esta situación:

Fuera de las citadas en Mojos había tenido la Compañía otras ocho reducciones, a saber, S. José, fundada en 1691 con más de mil almas, pero las pestes fueron diez-

mando a la población y los que sobrevivieron se agregaron al pueblo de San Luis en 1752. Hubo otro, llamada también S. Miguel, fundada en 1696 y que llegó a contar con unas cuatro mil almas. Una epidemia acabó con unos dos mil, los demás huyeron a las montañas y solo doscientos pudieron ser trasladados a otros pueblos. S. Luis, fundado en las Pampas en 1698 con más de ochocientas almas, fue paulatinamente disminuyendo por las pestes y en 1758 los sobrevivientes se agregaron a S. Borja (Vargas Ugarte, 1964: 114).

En el plano urbanístico, uno de los componentes centrales de toda reducción jesuítica fue la edificación de la iglesia. Incluso en los casos en de las reducciones abandonadas, el sitio de la iglesia ya completamente derrumbada es lo más visible en medio de las ruinas. En el caso de la ex reducción de San José de Maharenos, antes de ser concluida la construcción de la iglesia, ésta había experimentado el derrumbe de su edificio debido a una gran inundación, de modo que recién pudo ser inaugurada en el año 1695. Dicha iglesia quedó al final:

(...) muy bien dispuesta, de cincuenta varas de largo y doce de ancho, con dos capillas grandes en el crucero, toda de adobe muy fuerte, y su techo de tijera, bien defendido de las aguas; en cuyo trabajo y desvelo mostraron los indios su piedad y devocion y el gran amor que tienen á su Padre (Eguiluz, 1884: 40).

El cronista jesuita Altamirano aporta otros detalles y valoraciones acerca de esta iglesia:

Su templo y capillas que casi forma crucero, bastantemente curioso con ventanaje correspondiente que aclaran y hermosean la Iglesia, que es de la mejor alhajada (Altamirano, 1891: 69).

En la actualidad continúan existiendo las ruinas de estas dos ex reducciones. Pese a que son pocas las personas que estuvieron físicamente en el lugar, su referencia aún forma parte de la memoria colectiva y suelen señalarla en los espacios propios de la oralidad local. Incluso circulan algunos mitos con respecto al lugar, tales como la existencia de oro en el lecho del arroyo en cuya ribera fue instalada la reducción, o la existencia de una cantera de sal de donde los antiguos solían proveerse de este producto.

Respecto a las ruinas de San José de Maharenos, Casimiro Maza señala que son llamadas San José de Cafetal en alusión a la presencia abundante de plantas de café.

Señala que él mismo vivió durante un año en este lugar donde criaba ganado en una pampa, y cuenta que en las ruinas de San José de Maharenos “se escucha una campana, bien bonito, como si fuera vísperas (de una fiesta patronal). (Es un lugar donde hay) también ladrillo, teja” (Entrevista con Casimiro Maza).

Valentín Guaji Yuco, quien recordemos que vivió tres años en el sitio de las ruinas de San José de Maharenos, no solo es testigo ocular de los montículos semienterrados de ladrillo y tejas de barro cocido que formaron parte de los edificios principales de esta ex reducción, sino que también es un ex morador de aquel sitio tan cargado de historia. Valentín confiesa que ellos mismos, durante su residencia en Kajuegikure, solían extraer ladrillos de entre las ruinas para construir sus fogones donde cocinaban a diario (Entrevista con Valentín Guaji).

Sin embargo, esta experiencia de Valentín Guaji ocurrida en 1972, de ninguna manera constituye un hito de reencuentro de los mojeños con este espacio histórico abandonado por la administración misional jesuítica. Pues ya desde mucho antes comunarios de la hoy extinta comunidad Carmen del Cavitu solían visitar de cuando en cuando el sitio, de modo que ya existía un flujo de “visitas” al lugar. Al respecto, Julián Mosúa Guaji (75 años), quien fue comunario de Carmen del Cavitu, señala que de joven solía ir junto a otras personas hasta las ruinas de San José de Maharenos, donde se quedaban durante un mes y hasta dos meses, construyendo canoas, ruedas de carretón, aprovechando la abundancia de madera mara que existía entonces en el lugar.

Esta última referencia da constancia que al menos parte de la población relacionada con la zona que nos ocupa en este recuento, solía realizar una especie de peregrinación no formal, con el pretexto de necesidades de madera o cacería que bien podrían proveerse a través de opciones menos distantes y por consiguiente con menos esfuerzo.

En esa época, la forma más factible de llegar a las ruinas de la ex reducción de San José de Maharenos, era navegando a través de una ramificación de ríos y arroyos, en un viaje fluvial que duraba alrededor de cinco días, partiendo de Carmen del Cavitu<sup>59</sup>.

---

59 En la experiencia de Valentín Guaji, cuando cambió de residencia a Cafetal o Kajuegikure, junto a un grupo de personas partieron desde la comunidad Carmen del Cavitu navegando por el río Cavitu durante casi tres días: debido al tamaño de la familia y la ruta de navegación que era río arriba, su desplazamiento fue más lento. Luego ingresaron por la desembocadura del río Chirisi en un tramo de dos días de navegación hasta alcanzar la desembocadura del arroyo Cafetal; tras este arroyo navega-

Pero esta no fue la única ruta de ingreso hasta el sitio de las ruinas de San José de Mahareños; según testimonia Julián Mosúa, también ingresaban al lugar por tierra, siguiendo una senda muy angosta a través del bosque por donde solían ir especialmente comunarios de la ex comunidad indígena Mercedes del Cavitu a modo de cazar, la caminata por esta ruta terrestre duraba alrededor de medio día. Asimismo, según afirma Rogelio Iba Carire, actualmente es posible llegar al lugar también por tierra desde la comunidad Rosario del Tacuaral, siguiendo la ruta de una brecha que hace muchos años atrás fue abierta por una empresa maderera concesionaria en el lugar (Monte Grande SRL) con el fin de transportar la madera talada. Según este testimonio, la distancia por esta ruta es mayor, pues demanda un día de caminata. Sin embargo, ambas alternativas de ingreso son muy riesgosas porque la zona está infestada de serpientes venenosas, lo que suele ser un motivo de disuasión para quienes pretenden ingresar al lugar.

Recuerda Valentín Guaji que su padre solía contarle que aproximadamente a una hora de caminata desde las ruinas de San José de Mahareños, existía una suerte de canal de drenaje natural para la temporada de lluvias donde se podía observar a simple vista la existencia de una cantidad impresionante de huesos humanos; según decía: “(...)

---

ron por el lapso de una jornada más hasta llegar al sitio denominado Cafetal, es decir, al lugar donde se encuentran las ruinas de la ex reducción de San José de Mahareños. De modo que el recorrido duró aproximadamente cinco días a lo largo de los cuales cazaron, pescaron, hicieron altos para cocinar, comer y descansar. A modo de graficar esas vías fluviales por donde navegaba la familia Guaji-Yuco, Valentín señala que el río Cavitu es relativamente angosto pero con un buen caudal de agua para navegar; es además una ruta mayormente sombreada por la vegetación ribereña. En cambio el río Chirisi es más explayado a los costados, su cauce es más ancho y menos profundo. Por su parte el arroyo Cafetal es sumamente encajonado, es angosto, con barrancos a ambos lados del cauce a una altura elevada de hasta cinco metros de alto. Una de las características del arroyo Cafetal es la existencia de plantas de café en sus riberas a lo largo de prácticamente todo el trayecto, desde su desembocadura en el río Chirisi hasta el sitio de las ruinas de la reducción de San José de Mahareños e incluso más allá de esta ex reducción. Además, existen plantas de cacao, aunque más espaciadas. Respecto a la edad de estas plantas tanto de café como de cacao, Julián Mosúa estima que para aquel entonces, tenían como sesenta años debido a su porte marcadamente grueso; él mismo señala que tanto el café como el cacao amplían significativamente su tiempo de vida cuando crecen debajo del monte. Si consideramos que estas especies de plantas en estado silvestre tienen mecanismos eficaces de renovación, esta referencia forestal forma parte de los vestigios dejados por la reducción de San José de Mahareños, puesto que lo más probable es que correspondieron a cultivos introducidos por la administración misionarial. Para más señas, a poca distancia de las ruinas de la reducción de San José de Mahareños, entre los arroyos Cafetal y Chirisillo, existe actualmente un bosque de cacao silvestre que en su momento perteneció a la reducción de San José de Mahareños. Los datos históricos indican la posesión de un área más o menos extensa con cacao cultivado en lugares bien ubicados, así sean distantes del lugar de asentamiento de cada una de las reducciones jesuíticas del Gran Mojos.

algunos no estaban enterrados..., simplemente amontonados, como si lo hubieran botau (botado)” (Entrevista con Valentín Guaji).

Si bien no encontramos información bibliográfica relacionada con este macabro sitio, es posible que esté directamente relacionado con la crudeza de la epidemia –causal del abandono de la reducción– a la que la bibliografía sí hace referencia, de tal modo que quienes quedaban con buena salud en esa época de crisis sanitaria, no se daban abasto ante la emergencia y por esta razón privilegiaban la atención de los enfermos antes que intentar dar sepultura más formal a los fallecidos. En consecuencia, los cadáveres simplemente eran depositados en un sitio específico, lo suficientemente alejado como para evitar contagios y además evitar que el resto de la población se sugestionara con esta acumulación ósea.

Continuado con el relato de Valentín Guaji, más o menos cerca de las ruinas de la ex reducción de San José de Maharenos, había otra ruina que correspondería a la ex reducción de San Luís. En realidad, Valentín Guaji no tuvo la oportunidad de llegar hasta estas ruinas, pero sí lo hicieron sus tíos Florencio y Cipriano Guaji Yuco –ya fallecidos– que formaban parte de las familias que participaron en el asentamiento de Kajuegikure. Señala que ambos familiares suyos, navegando por el mismo arroyo Cafetal, tardaron como un día partiendo desde el Kajuegikure hasta llegar a aquellas otras ruinas y, según el testimonio de ambos navegantes, lo más visible de aquellas ruinas eran muchas tejas de barro cocido, apiladas de manera bien ordenada, lo que da a entender que dichas tejas no llegaron a ser utilizadas hasta el abandono de la ex reducción, o bien fueron desmontadas con el fin no concretado de ser trasladadas al momento del abandono.

Corresponde admitir que Valentín Guaji atribuye el nombre de San José a las ruinas más alejadas y el de San Luís a las más próximas: es probable que se deba a una confusión suya, aunque tampoco podemos desechar de plano la posibilidad de estas referencias. Quizás sean más bien los escasos mapas de ubicación existentes los que tengan los datos erróneos, aunque no deja de ser sintomático el hecho de que los fundadores de la comunidad San José del Cavitu –ubicada relativamente próxima a dichas ruinas– hayan asignado este nombre a su comunidad.



Finalmente, si tomamos en cuenta los referentes toponímicos de la zona, encontramos que estos dan cuenta de la presencia mojeña, pues la ex reducción de San José de Maharenos estuvo conformada con participación de familias mojeñas: de ahí tenemos nombres como el del río Cavitu por ejemplo. También se evidencia la presencia tradicional del pueblo t'simane, que se expresa en el nombre del río Chirisi o el arroyo Chirisillo por ejemplo; aunque es cierto que también encontramos la influencia del español perceptible en los nombres de San José, San Luís, Cafetal, obviamente debido a la presencia de los misioneros jesuitas.

Enfatizamos el hecho de que la presencia indígena en la zona hoy conocida como de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane, no concluye con el abandono de la reducción de San José de Maharenos en el año 1752, pues como ya lo hemos reconfirmado identificando los asentamientos indígenas establecidos en el lugar, en una secuencia de al menos 120 años atrás. Es una razón suficiente como para sostener que el derecho consuetudinario que asiste a esta población sobre estas áreas territoriales data de mucho antes de la emisión de leyes y demás normas que hoy atentan contra este derecho.

No obstante, el abandono de la ex reducción de San José de Maharenos ha calado en la memoria larga de la población nativa en el lugar, quizá debido a lo traumático que fue, con la muerte de mucha población a causa de la epidemia. Es por ello que dos siglos y medio después, aún se recuerda aquel acontecimiento transmitido por la oralidad a través de la siguiente leyenda:

Se dice que Cafetal fue un pueblo con muchos habitantes y por eso había una iglesia muy grande como espacio de adoración. Hasta que estos vivientes del lugar empezaron a recibir la visita frecuente de Wana Takora, un personaje de tamaño desproporcionado que llegaba al pueblo llevando en su jasyé animales vivos, como taitetúses, troperos, huasos, jochis y muchos más, para repartirlo entre la gente del lugar, quienes recibían con alegría estos regalos y los preparaban para alimentarse colectivamente.

Paralelamente a esta presencia foránea, de manera inicialmente inexplicable empezó a desaparecer personas del pueblo. Finalmente se concluyó que Wana Takora como cobro de los regalos que ofrecía, de manera muy discreta se llevaba niños,

muchachos ya grandes e incluso a personas mayores que encontraba solos para luego comérselos. Es por eso que ahora existe tantos huesos humanos amontonados en el lugar donde se presume que Wana Takora se los comía.<sup>60</sup>

Cuando la gente cayó en cuenta que este era el motivo de la desaparición de tantas personas, decidieron huir del lugar con rumbo a otro pueblo donde llevaran la misma forma de vida (Relato narrado por Ezequiel Justiniano Muiba).

Es impresionante cómo un acontecimiento histórico –el abandono de la ex reducción de San José de Maharenos– es recodificado en modo de relato para registrarlo en la tradición oral de la población para los tiempos futuros. Esta es la historia desde el ser indígena que permanece hasta la actualidad en la memoria larga de su población, cargada de datos, cargada de sentidos y con una riqueza de mensajes ideológicos que buscan fortalecer la visión indígena sobre su territorio.

No se pretende realizar aquí un análisis del relato, pero nos parece por demás posible una asociación semántica con la epidemia que diezmó la población de la reducción San José de Maharenos y, como es de esperar, los más vulnerables fueron los menores de edad; finalmente abandonaron el lugar, hecho también registrado por los cronistas jesuitas. Incluso se podría inferir que el relato tiene una correlación de causalidad entre la llegada de los blancos –incluidos los jesuitas– y el contagio viral de una población indígena completamente desprovista de defensas inmunológicas ante los nuevos virus.

Es cierto que la penetración de nuevas enfermedades llegadas de Europa en la región no fue una contribución únicamente de los jesuitas, pero este relato contiene elementos más relacionados con ellos: por ejemplo, los regalos constantes que los indígenas recibían de parte de los misioneros en sus primeros contactos, tal como lo realizaba el personaje mítico de Wana Takora; la apertura e incluso la hospitalidad de parte de la población indígena ante la llegada de la visita de un extraño; y finalmente el abandono forzoso del lugar.

No obstante, la desintegración de la ex reducción de San José de Maharenos al parecer no fue entendida por sus habitantes como un abandono propiamente dicho. Quizá fue

---

<sup>60</sup> Nótese que la referencia de los huesos amontonados coincide plenamente con el testimonio ofrecido por Valentín Guaji páginas arriba.

concebida más bien como un repliegue ante una contingencia sanitaria demasiado adversa, por lo que dejaron abierta la posibilidad de retornar al lugar en algún momento cuando la situación lo amerite. Al menos eso se puede deducir del siguiente relato:

De ese pueblo San José [se refiere a la reducción de San José, fundada en 1691 y desaparecida en 1752], dice que entonces ya salieron nuestros parientes, dice que eran riquínísimos, tenían ganao (ganado)... y dice que iban poniendo una cruz con sus espejos en las astas y en ese lugar donde ponían la cruz ahí dejaban su ganao. Y lo pusieron en 9 partes para que sea Tierra Santa (Jorge Torrez, El Carmen del Aperecito, 7.9.1989, citado en Lehm, 1999: 83).

La colocación de la cruz en estos espacios constituye también un signo de propiedad territorial y sus riquezas que alberga -en este caso, especialmente el ganado vacuno-. De modo que esa cruz colocada en cada sitio, sería el antecesor del mojón que establece presencia y demarca derecho propietario, no únicamente sobre un sitio en específico, sino sobre un conjunto de espacios escalonados; de ahí las cruces en los nueve lugares distintos que refiere la fuente oral anterior. En suma, sería como la demarcación a partir de la concepción del territorio indígena.

Estos símbolos referenciales, como las cruces que demarcan derechos territoriales en el caso específico del área de Bosque de T'simane, se suman a las ruinas de las ex reducciones, especialmente la de San José de Maharenos, pero también la de San Luís, de la misma manera que lo hace la referencia a las comunidades extintas que se preserva en la tradición oral. Las prácticas antiguas y actuales de circulación territorial en el área mencionada son también parte de estos referentes territoriales étnicos. Estos componentes, en conjunto, expresan de manera inapelable los rasgos constitutivos del derecho de estos pueblos sobre dichos espacios territoriales.

Además, a esto se agrega el componente espiritual tan manifiesto en la zona como el sitio más posible de ubicación de la Loma Santa. Esto hace de la zona un lugar que sobrepasa los derechos territoriales simplemente locales que se pretende atribuir a comunidades específicas, pues va más allá porque involucra a toda una identidad étnica como es la nación de los mojo y también la de los t'simane.

## La evocación de la Loma Santa

Según la concepción de la tradición mojeña, la Loma Santa, o Santaloma –como la población local suele denominarla–, es un sitio a identificar que está reservado a los nativos mojeños. Es un lugar donde, de acuerdo a su concepción, alcanzarán un modo de vida marcado por la autonomía “política” plena, el bienestar material y la confraternidad también plena sobre la base de los principios sustentadores del modelo de comunidad indígena, es decir, acceso colectivo a la tierra y suficientes bienes del bosque tanto para el presente como para el futuro, solidaridad como motor de los lazos sociales, circulación del don como formas redistributivas y desarrollo de la cultura propia.

El discurso mesiánico de la Loma Santa constituyó, especialmente para los mojeños, un potente propulsor del retorno a las lógicas de ocupación espacial bajo el patrón de la dispersión en el territorio ancestral (Lehm, 1999). En los movimientos de búsqueda de la Loma Santa confluían dos componentes motivadores: la idea de encontrar la Loma Santa propiamente dicha y, digamos como antesala, ubicar lugares con abundantes bienes del bosque, suficientes como para establecer un asentamiento con la idea de consolidar una nueva comunidad donde residir.

La ideología milenarista de la Loma Santa está dirigida a la reconstitución de una concepción de territorialidad, un patrón de ocupación espacial y a una esencia espiritual en la que, además de conservar componentes religiosos incorporados a través del sistema reduccional, se revaloriza los vínculos espirituales intrínsecos en la naturaleza del territorio desde sus tiempos ancestrales.

Pero la búsqueda de la Loma Santa es asimismo un propósito dirigido a estrechar el vínculo con la naturaleza en sus componentes materiales, donde además está implícita la carga espiritual de la que damos cuenta:

El movimiento de la población a través de las migraciones milenaristas implica un acceso a una diversidad de ecosistemas y al mismo tiempo la rotación de las áreas agrícolas, de caza, de pesca y de recolección, elementos que caracterizaban al sistema de uso de los recursos en el período inmediatamente anterior a la reducción (Lehm, 1999: 44).

La Loma Santa es un intento de restauración del territorio ancestral ante el proceso de despojo de sus tierras y la destrucción del bosque por parte de actores económicos

foráneos llegados y luego establecidos en la región, impulsados por motivaciones economicistas y bajo unas relaciones de reproducción colonial:

(...) el movimiento milenarista de Búsqueda de la Loma Santa conduce a un proceso de reocupación de los espacios que en el período pre-colonial habitaban los mojeños. Esto fue visualizado a través de la ubicación cartográfica de las parcialidades Mojas pre-coloniales, de las rutas que siguieron las migraciones milenaristas y de los asentamientos emergentes del movimiento de Búsqueda de la Loma Santa, la superposición de la ubicación de las parcialidades mojas pre-coloniales con los asentamientos actuales permite descubrir importantes coincidencias (Ibíd.).

Además,

Esta aproximación nos permite constatar también un retorno a los modelos adaptativos a la fragilidad ecológica del medio a pesar de haber sido los mojeños sometidos al proceso de la reducción que suponía un uso más intensivo de los recursos naturales. Esto se puede constatar en el modo cómo se realizan las principales actividades económicas (...). El sistema indígena requiere de amplios espacios para poder desarrollarse sobre la base de un sistema de uso sostenible de los recursos (Ibíd.: 132).

La reocupación de los espacios territoriales ancestrales en el área de Bosque de T'simane forma parte de un largo y sostenido proceso de movimientos de búsqueda de la Loma Santa, de los que se tiene referencias al menos desde la década de 1890; constituyeron también un factor de creación de comunidades en sitios alejados de los centros urbanos con presencia *karayana*. Zulema Lehm, quién profundizó el estudio de este fenómeno, referencia asentamientos en esta misma zona que se institucionalizaron en comunidades estables como resultado de migraciones datadas en las décadas de los años 1950, 1970 y 1980. “En 1984 surgió un gran movimiento en la zona del Bosque de Chimanes, liderado por una niña de 12 años que llegó a concentrar a más de 300 familias” (Ibíd.: 75), de donde emergería una de las comunidades más emblemáticas de estos movimientos milenaristas: Carmen del Aperecito, ubicada en el corazón del Bosque de T'simane.

La búsqueda de la Loma Santa, si bien tiene hitos sobre la base de grandes movimientos organizados con suficiente antelación, también es una práctica que deviene de una idea y una esperanza constante, lo que da lugar a la realización de micro movimientos

emprendidos en respuesta a cualquier señal o indicio que indique el camino hacia la Loma Santa. Estos micro movimientos contribuyeron a conservar la vitalidad de la ideología milenarista que sustenta la búsqueda de la Loma Santa, pero también forman parte de estrategias dirigidas a ampliar la cobertura geográfica en la que se haya buscado este sitio de naturaleza material y espiritual.

Es cierto que tanto la frecuencia de los movimientos grandes como los micro-movimientos de búsqueda de la Loma Santa es cada vez menor, pero continúan formando parte de la expectativa en el imaginario de una parte de la población indígena de la zona, aunque muchas veces esta visión se mantiene de manera más discreta ante el riesgo de ser objeto de burlas o críticas provenientes del entorno social cercano al mundo indígena. Es una expectativa tan actual que la última iniciativa de búsqueda de la Santa Loma de la cual tenemos referencia, data del mes de abril a mayo del año 2014.

Si observamos con cuidado el mapa de ubicación de las comunidades con población preeminentemente mojeña en el área, es evidente que estas tienden a ubicarse de manera circundante al área hoy denominada de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane. Con alguna excepción, las comunidades extintas tuvieron este mismo comportamiento, puesto que su ubicación también bordeaba esta misma área. Es evidente el vínculo entre la recurrente -desde hace más de un siglo- creación de comunidades en los bordes del área hoy denominada como ex concesiones forestales en Bosque de T'simane y la idea del posible sitio de ubicación de la Loma Santa; de esta constatación concluimos que la otorgación de concesiones forestales a empresas madereras en este sitio, constituyó de parte del Estado la “profanación” de un emblemático santuario espiritual del pueblo mojeño.

De modo que cualquier acción desde el Estado, como el frustrado intento del INRA, en el año 2010, de dotar tierras de las ex concesiones forestales a otros actores sociales, constituirá un nuevo acto de transgresión de este santuario espiritual y esta vez tendrá como efecto un proceso de ruptura del vínculo étnico de este pueblo indígena con ese entorno ecológico-espiritual. No obstante, sus habitantes tradicionales han sabido resistir hasta la actualidad incluso la embestida de la economía más liberal, expresada en el extractivismo maderero y la expansión de la frontera ganadera.

En definitiva, los movimientos de buscadores de la Loma Santa no solo son producto de

las dinámicas internas, tales como las estrategias de subsistencia o la adaptación a los eventos climáticos extremos, sino que sobre todo se deben entender como producto de la presión de la sociedad republicana. La búsqueda de la Loma Santa es principalmente una práctica de resistencia a las presiones y explotación de la fuerza de trabajo requerida por el auge de la goma, la multiplicación de las estancias ganaderas y la consolidación de los centros urbanos. De modo que esta práctica indígena fue adquiriendo un carácter político y espiritual de resistencia a un modelo de desarrollo (Guiteras, 2010).

De otro lado, si bien los t'simane no comparten la ideología milenarista desarrollada por los mojeños, también poseen sus espacios territoriales que ensamblan perfectamente con la categoría de santuario espiritual. En el caso específico de Bosque de T'simane, accedimos a un relato que menciona la existencia de un lugar con barrancos y socavones que constituyen nacientes de agua, en este caso se trata de un lugar plenamente identificado, donde sus suelos contienen ciertos componentes naturales que no deben ser contaminados ni por el interés y menos por la presencia humana, por lo que los t'simane son celosos guardianes del lugar. Sostienen que en caso que alguien ingresara al lugar, habría reacciones negativas de los espíritus del lugar y traería como consecuencia la pérdida total del agua y de los animales silvestres que nacen en ese sitio y desde ahí se expanden a lo largo y ancho de su territorio para sustento de todas las familias t'simane (Entrevista con Santos Majuyete Tayo y Casimiro Canchi). Sin duda este sitio ubicado en las proximidades de las serranías de Eva Eva, merece ser precautelado de manera real para no repetir la transgresión perpetrada en el sitio conocido como ex concesiones forestales de Bosque de T'simane.

### **El sentido espiritual del territorio indígena versus el título jurídico.**

No es una coincidencia que tres territorios casi contiguos (TIPNIS, TIM y TICH) estén ubicados de manera escalonada en el pie de monte del Subandino, pues esta área de bosque representa para los pueblos que lo habitan un sentido que va más allá de lo estrictamente material. Reiteramos que lo tangible es un componente revestido de espiritualidad. Es el bosque y la proximidad a las montañas donde, desde el imaginario de estos pueblos, habitan las deidades ancestrales más influyentes.

De ahí el hecho que esta área territorial de ex concesiones forestales fuese defendida con mayor determinación; en cambio en las áreas de pampa que también constituyen un componente importante en el territorio, la resistencia ante la expansión de

la frontera ganadera ha sido mucho menor y de manera menos colectiva (Guzmán, 2004). Es cierto que los ganaderos fueron más persistentes y metódicos en el acoso territorial para despojar de su tierra a los indígenas y estos lo resistieron de manera orgánica, pero esta situación jamás mereció una movilización similar a las que hubo por las áreas más boscosas.

El tipo de composición ecológica es un parámetro importante en la espiritualidad de los pueblos indígenas de la región. En el bosque proliferan las deidades ancestrales: el duende, el dueño del monte, el jichi en las fuentes de agua. En el caso de Bosque de T'simane, a estas deidades se suma la historia de las ex reducciones de San José de Mahareno y San Luís, con lo que se fortalece su condición de santuario espiritual, así hayan sido de inicio componentes foráneos a su tradición ancestral<sup>61</sup>.

Pero este componente intangible existente en el territorio conjunto del TIPNIS – Bosque de T'simane, va más allá del santuario espiritual de los mojeños en el área de las ex concesiones forestales y el de los t'simane en las serranías de Eva Eva, pues las laderas altas de la zona del TIPNIS constituyen auténticos santuarios ecológicos por constituir inmensos surtidores de agua dulce de la que se beneficia significativamente la cuenca del río Mamoré y en consecuencia, gran parte de la hoya amazónica. El TIPNIS – Bosque de T'simane es un conglomerado de santuarios y actualmente están amenazados.

Concluimos enfatizando que si bien los títulos de propiedad jurídica que poseen los territorios indígenas del lugar (TIPNIS, TIM y TICH), muestran el área del TIPNIS - Bosque de T'simane de manera fragmentada, en la concepción de sus habitantes persistió siempre la configuración de un territorio indígena más próximo a su composición ancestral.

---

61 Es cierto que estos sentidos de la espiritualidad de los pueblos indígenas en la zona están insertos en un proceso de debilitamiento, especialmente entre los jóvenes, pero sus rasgos perduran aún entre buena parte de la población mayor.



## Fuentes orales

Entrevistas realizadas por Ismael Guzmán a las siguientes personas:

- Valentín Guaji, junio de 2017, San Ignacio de Mojos
- Rufino Moy, año 2017, San Ignacio de Mojos.
- Ademar Mole Silaipi, julio de 2017, San Ignacio de Mojos
- Casimiro Maza, 2 de julio de 2018, San Ignacio de Mojos
- Ezequiel Justiniano Muiba, diciembre de 2017, San Ignacio de Mojos
- Julián Mosúa, diciembre de 2017, San Ignacio de Mojos
- Rogelio Iba Carire, año 2017, San Ignacio de Mojos
- Santos Majuyete Tayo y Casimiro Canchi, 21 de noviembre 2020, comunidad Naranjal del Territorio Indígena Multiétnico<sup>62</sup>
- Petronila Ípamo, año 2020, San Ignacio de Mojos

## Bibliografía

Altamirano, Diego Francisco (1891). *Historia de las misiones de los Mojos*. La Paz: Imprenta de “El Comercio”.

Beneria Surkin, Jordi (2002). *Caracterización Técnica de Aspectos Históricos, Culturales, Socioeconómicos, Organizativos y de Gestión del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore*. Trinidad: MAPZA.

Block, David (1997). *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Sucre: Historia boliviana.

Canedo Vásquez, Gabriela (2011). *La Loma Santa una utopía cercada. Territorio, cultura y Estado en la Amazonía boliviana*. La Paz: IBIS; Plural editores.

---

<sup>62</sup> Entrevista realizada por Soledad Enríquez, de CIPCA regional Beni.

- CEDIB (2006). Repsol: ¿quién es? ¿Qué hace en Bolivia? *Serie informativa*, N° 5.
- Cingolani, Pablo (2011). *Aislados. Sensibilidad y militancia en defensa de los últimos pueblos libres de la selva. Expedición Madidi*. La Paz: FOBOMADE.
- Colque, Gonzalo (2018). Los cocaleros en el conflicto del TIPNIS. *Cuestión Agraria*, vol. 4 (julio). La Paz. Fundación Tierra.
- Eguiluz, Diego de, SJ (1884). *Historia de la misión de Mojos*. Lima: Imprenta del Universo, de C. Prince.
- Fuente de la, I. José (s/f.). *Los límites Cochabamba - Beni*. Cochabamba: Prefectura de Cochabamba.
- Gantier, Bernardo (1991). *Indios de Mojos y jesuitas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas. Tesis de licenciatura en Teología.
- García Jordán, Pilar (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos: La construcción de los Orientes en Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.
- Gavaldá, Marc (1999). *Las manchas del petróleo boliviano. Tras los pasos de REP-SOL en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure*. Cochabamba: R.A.P.
- Guiteras Mombiola, Anna (2010). Estrategias indígenas ante la constitución de una sociedad de frontera en la Bolivia republicana. Los trinitarios y la construcción de un espacio de libertad en el Beni, 1880- 1930. *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 36, pp. 233-256.
- Guzmán, Ismael (2004). *Provincia Mojos. Tierra, territorio y desarrollo*. La Paz: CIPCA; Fundación Tierra.
- Kaplan, Hillard et al. (2017) Coronary atherosclerosis in indigenous South Ameri-

can Tsimane: a cross-sectional cohort study. Published online March 17, 2017  
[http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(17\)30752-3](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(17)30752-3)

Lehm, Zulema (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía Boliviana*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB-CIDDEBENI.

\_\_\_ (1993). *El Bosque de Chimanes: un escenario de conflictos sociales (1986-1993)* (ms.).

\_\_\_ (1991). *Loma Santa: procesos de reducción, dispersión y reocupación de espacio de los indígenas mojeños*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. Tesis de Licenciatura en Sociología.

Lehm, Zulema *et al.* (2002). *Matrimonios interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y de género en los Llanos de Mojos*. La Paz: PIEB; CIDDEBENI.

Lehm, Zulema; Carlos Navia (1989). Conflictos sociales en el Bosque de Chimanes. En: *Nuestro bosque de mañana: Síntesis documental del proceso forestal beniano, 1979-1988*. La Paz: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (pp. 309-324).

Lombardo, U., Iriarte, J., Hilbert, L., Ruiz-Pérez, J., Capriles, J. M., & Veit, H. (2020). Early Holocene crop cultivation and landscape modification in Amazonia. *Nature*, 581(7807), 190-193.

Orbigny, Alcide d' (1845). *Descripción geográfica, y estadística de Bolivia*. París: Librairie de Monsieur Gide et Compagnie.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter; Luis Daniel Hocsman (Org.) (2016). *Despojos y resistencias en América Latina / Abya Yala*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

Paz, Sarela (2012). *El TIPNIS en el centro del interés global*. S.l., s.e.

Renard-Casevitz, France Marie; Thierry Saignes, Anne Christine Taylor (1988). *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre*

los siglos XV y XVII. Quito: Abya-Yala.

Rodríguez Ostría, Gustavo (2020). *Yuracarés de la evangelización a la colonización. Frontera étnica y proyecto civilizatorio en el trópico cochabambino, 1765-1971*. Cochabamba: Grupo Editorial Kipus.

Roper, J. Montgomery (1998). San Ignacio de Moxos: Territorios Indígenas, madereros y mara. En: Pacheco B. Pablo; Kaimowitz, David. *Municipios y gestión forestal en el trópico boliviano*. La Paz: CIFOR; CEDLA; TIERRA.

Tyuleneva, Vera (2010). *Cuatro viajes a la Amazonía boliviana*. La Paz: FOBOMADE.

\_\_\_ (2011). El Paititi y las expediciones incas en la selva al este del Cusco. (<https://www.researchgate.net/publication/273634451>)

Vargas Ugarte, Rubén (1964). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo III. Burgos. s/e.

Vargas Ríos, María Teresa *et al.*, (2012). *Compensación por servicios ambientales de carbono, una alternativa para reducir la deforestación en el TIPNIS*. La Paz: PIEB; Fundación Natura-Danida.

## **Páginas web:**

[www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo](http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo)

[https://www.cedib.org/wp-content/uploads/2012/09/REPSOL-YPF-QUIEN-ES-Y-QUE-HACE-EN-BOLIVIA\\_pres.pdf](https://www.cedib.org/wp-content/uploads/2012/09/REPSOL-YPF-QUIEN-ES-Y-QUE-HACE-EN-BOLIVIA_pres.pdf)





**PARTE TRES**

# **CONFLICTOS Y TENSIONES TERRITORIALES EN TIPNIS - BOSQUE DE T'SIMANE**

*Fredy Villagomez*



Guardia indígena en el acto de entrega de la titulación ejecutorial de las ex concesiones forestales a favor del TIM. Comunidad Monte Grande del Apere, agosto, 2019.

Foto: CIPCA Beni.





## Introducción

Los territorios de los pueblos indígenas de tierras bajas en general y, en particular, el TIPNIS - Bosque de T'simane del departamento del Beni y parte de Cochabamba pretendían ser ocupados y controlados no solamente en la época contemporánea sino desde el período pre-colonial. La colonización, la ocupación y la incorporación de la Amazonía y de los llanos a la economía mercantil nacional e internacional fueron (y siguen siendo) bastante complejas y conflictivas. Ello dependía mucho, desde el siglo XIX, de la dinámica económica generada en torno a la explotación de la quina, la goma, la madera, la ganadería y, recientemente, los hidrocarburos, los minerales en los ríos y la expansión de la frontera agrícola hacia los territorios indígenas para la producción ganadera y agroindustrial. La ocupación intensa de la Amazonía Sur se inició a mediados del siglo XIX, con la llegada de la población mestiza y blanca a las ex misiones, motivada por las oportunidades económicas generadas por la economía de la ganadería y luego de la goma. La explotación de la goma en la región norte de la Amazonía generó una dinámica comercial en toda la región, principalmente el transporte de productos y la explotación de la mano de obra indígena.

Los pueblos indígenas de tierras bajas desarrollaron diversas prácticas de resistencia y lucha para enfrentar las políticas de colonización en el periodo colonial, en la república y en la época contemporánea. La invasión o toma de los territorios amazónicos no fue pasiva: los indígenas desarrollaron una serie de prácticas de resistencia prosaicas antes que heroicas. Una forma de resistencia desde la época colonial fue la internación colectiva dentro el bosque retomando sus parajes ancestrales para aislarse de los “blancos” explotadores que amenazaban sus formas de vida. En la era republicana, esto se convertiría en movilizaciones masivas, ocasionando la crisis social y política por la escasez de fuerza de trabajo en las haciendas ganaderas, por ejemplo. Estos actos fueron considerados como sublevaciones por parte de las autoridades de-

partamentales, en particular en el Beni. En las últimas décadas, la lucha y la defensa del territorio fueron más articuladas, horizontal y verticalmente, desde el nivel comunal hasta el nivel nacional de la organización indígena de tierras bajas. Estas formas de lucha de los indígenas de tierras bajas colocaron nuevos temas en la agenda de reivindicaciones del movimiento social boliviano y dieron su propio significado o sello: el territorio. Más tarde, esto sería articulado con la lucha y la defensa por la tierra y el territorio. Estas reivindicaciones de lucha, muchas veces hechas consigna, lograron la articulación y la unificación del movimiento social no solamente del campo sino también de las áreas urbanas.

Los conflictos territoriales contemporáneos en la Amazonia Sur serán abordados en este apartado desde una perspectiva socio-territorial que logre visibilizar y comprender las dinámicas presentes en todos los procesos sociales de ocupación territorial. El hecho de tomar en cuenta el espacio y el territorio en el análisis, como lo realizan Betancourt, Hurtado y Porto-Gosalvez (2015), permite ver las distintas temporalidades en confrontación y conflicto en procesos sociales y político-territoriales (espaciales). La temporalidad moderna de tipo colonial clasifica y organiza el mundo a una escala temporal lineal basada en concepciones de civilización, desarrollo, progreso y modernidad; y todo lo que no encaja en estos parámetros se define como “los otros”, los atrasados y tradicionales. Esta articulación desigual y tensión entre dos temporalidades o modos de vida se expresa en el “choque entre dos proyectos de civilización diferentes” (Tapia, 2012) o conflicto entre la economía mercantil y economía étnica indígena (Paz, 2012).

La temporalidad moderna u occidental, a través de la desvalorización de lo ajeno, tiende generalmente a universalizar y hegemonizar para ampliar su dominio sobre los otros. En cambio, la temporalidad de los pueblos indígenas está concebida y organizada en patrones culturales distintos en base a la diversidad, la diferencia, distintas formas de relacionarse con la naturaleza y, muchas veces, a pesar de los conflictos internos, en la complementariedad.

Como veremos de manera más concreta a lo largo de este apartado, la implementación de políticas públicas desde el Estado generó encuentros, contradicciones y conflictos entre distintas temporalidades: la “desarrollista y modernizadora” que busca controlar y explotar el territorio y los recursos naturales y, por otra parte, las

indígenas con lógicas diversas de ocupar el territorio, de hacer vida y la comunidad en los bosques húmedos. Pero también en cada espacio-tiempo determinado existen diferentes tensiones y conflictos, en muchos casos con la participación de sectores privados y grupos de poder. Entonces, la temporalidad del Estado, la “desarrollista” y la “moderna” colisionan permanentemente con las temporalidades de los pueblos indígenas generando tensiones y conflictos.

## **1. Políticas estatales de ocupación y control de los territorios de la Amazonía Sur**

Las elites políticas y los distintos grupos de poder desde el Estado (sea colonial, republicano, nacional, neoliberal y, el último, denominado “plurinacional”) desarrollaron una serie de acciones y políticas de ocupación territorial de la Amazonía boliviana con el propósito de explotar recursos naturales y reducir a la población indígena en fuerza de trabajo y, más tarde, en ciudadanos de la nación boliviana. Desde el período republicano hasta la actualidad, desde el Estado, se impulsaron una serie de medidas y políticas públicas para la incorporación de los territorios de la Amazonía a los circuitos de la economía mercantil capitalista. Para tal fin, construyeron visiones, imaginarios y proyectos políticos de colonización, ocupación y control de los territorios y pueblos indígenas de la Amazonía donde supuestamente se hallaban riquezas que aportarían al tan ansiado desarrollo, progreso y modernización de país.

Estos imaginarios en torno a las tierras y bosques de la Amazonía, considerada también como tierras orientales, tomaron distintas connotaciones de una época a otra. Inicialmente estas tierras fueron consideradas como inhóspitas, vacías, inhabitadas, baldías, improductivas y, más tarde, fuentes de riqueza, de recursos naturales “inagotables” y zonas de futuro y progreso para el país. Los territorios indígenas, a pesar de sus distintas denominaciones, fueron consideradas simplemente como naturaleza por explotar y conquistar a través del conocimiento “racional”, la tecnología y la cultura. En realidad, a lo largo de la historia se confrontaron y tensionaron visiones y racionalidades distintas de entender la naturaleza y el territorio: unos lo veían como un espacio a ser conquistado y explotado y otros como un modo de vida, espacio de subsistencia; recientemente es concebida el territorio por los pueblos indígenas como la Casa grande.

Los pueblos indígenas de la Amazonía Sur, con formas particulares de organización económica, social y cultural en torno al control colectivo del bosque, desde un razo-

namiento teleológico y lineal, eran considerados bárbaros, selváticos y salvajes. Para transformar a este sector, según la lógica modernizadora, había que cristianizarlos para “dotarles” de alma, civilizarlos para cambiar su “vida inhumana” y, finalmente, en la época contemporánea, se insistió bastante en disciplinar y educar para convertirlos en ciudadanos del Estado-nación en construcción. Los proyectos modernizadores, en sus distintas versiones, pretendían convertir a los indios en ciudadanos de la sociedad boliviana sin tomar en cuenta su modo de vida (social, económica y cultura); éste, por el contrario, era considerado con una especie de rémora.

Desde mediados del siglo XIX, a partir de estas visiones y percepciones, los grupos de poder proponían acciones concretas para la colonización de territorios inhóspitos de la Amazonia. Para este fin se promulgaron leyes y decretos en los que se proponían contratos de colonización con empresarios nacionales y extranjeros, la construcción de puertos en los ríos principales, el desarrollo de infraestructura caminera, la creación de fortines militares, reducciones religiosas para civilizar a los indígenas e incluso se auspiciaron expediciones para tener mayor información sobre la región. Además, se proponía constantemente la inmigración extranjera como la panacea para el desarrollo y modernización no solamente de la Amazonía Sur sino de todo el Oriente. Pero estas iniciativas liberales quedaron solamente en papeles, en buenas intenciones; no se lograron efectivizar por no contar con recursos financieros. Existían muchos intentos para la incorporación de las tierras bajas dentro de la economía nacional, pero este recién se concretaría desde mediados del siglo XX.

Estos proyectos políticos de la era republicana tenían la finalidad de controlar y sentar soberanía sobre territorios distantes y poco conocidos; contaban con poca información sobre los recursos naturales existente en el territorio, aunque intuían la existencia de muchas riquezas en la zona. El control y la civilización de los habitantes de la Amazonía, considerados selváticos o salvajes, fue encargada a la Iglesia católica, quienes habían jugado un rol importante el período colonial, y fue retomado desde mediados del siglo XIX.

Sin embargo, las políticas de ocupación territorial impulsadas por el Estado en la Amazonía enfrentaron no solamente dificultades geográficas y climáticas propias de la región si no, ante todo, la resistencia y defensa de sus territorios por los pueblos indígenas. Las prácticas de resistencia protagonizadas por los pueblos indígenas no

fueron violentas y masivas sino más bien de carácter pasivo como las huidas bosque adentro a fines del periodo colonial y durante la república.

Las diferentes concepciones y visiones sobre los territorios de la Amazonía –las cuales muchas veces se concretarían en ciertas políticas estatales– se construyeron, incluso, antes de la conquista española. La Amazonía, por su exuberancia natural, la distancia geográfica con la región andina y el limitado acceso a la región, dio lugar a la construcción de muchos imaginarios, todos ellos asociados con territorio con abundantes riquezas. Este imaginario o mito de riqueza o tierras ricas en la Amazonía, particularmente en los llanos de Mojos, fue construido desde la época de los incas que realizaron varias incursiones a los llanos, tratando de alcanzar el Paititi, sin lograr su objetivo.

A mediados de siglo XX, con mayor intensidad, desde una proyección de desarrollo moderno, las elites políticas e intelectuales intentaron incorporar a los pueblos indígenas a la economía nacional. La conformación de un mercado interno era central para la construcción de un Estado moderno. Sin embargo, en este intento de hacer participar a los pueblos indígenas, no se tomó en cuenta sus propias formas de vida; solo se apreciaban como recursos a explotar (tierra por colonizar) y mano de obra indígena a disciplinar.

A fines del siglo XX, en el marco del modelo neoliberal, se impulsó con mayor fuerza la explotación de los recursos naturales, principalmente en la Amazonía, entre ellos, los hidrocarburos y los recursos forestales, pero también se impulsó la producción ganadera y la agroindustria favoreciendo a los sectores privados y a las transnacionales. Las acciones extractivas impulsadas por el Estado desplazarían principalmente a la población indígena de sus territorios ancestrales o bien esta fue asimilada como fuerza de trabajo en condiciones laborales precarias. Sin embargo, en el marco de las políticas multiculturales en boga, se reconoció la condición pluricultural y multilingüe del país en la reforma de la Constitución Política del Estado en 1994, aunque solamente fue para apaciguar las reivindicaciones de los sectores populares e indígenas.

Finalmente, a principios de siglo XXI, se reconoce los derechos colectivos y principalmente los derechos territoriales de los pueblos indígenas después de una Asamblea Constituyente (2006-2007). Sin embargo, esto no ha cambiado en absoluto la

agresión y el desplazamiento de los indígenas de sus territorios; más bien se ha intensificado la amenaza hacia los territorios y a su modo de vida, como lo veremos más adelante. Es en este marco que se entiende la movilización por la defensa del Territorio Indígena de Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) como también la movilización de los indígenas tsimane por la recuperación de sus territorios ancestrales.

## **Búsqueda del Paititi y Mojos**

El Paititi, en los informes de los exploradores españoles y de los cronistas, podía ser un río, un lugar o un territorio ubicado en la Amazonía Sur; se relacionaba su ubicación con la región de los Mojos. Tanto el Paititi como Mojos eran asociados con riquezas inmensas, en particular con minerales. Las riquezas del Paititi, reales o no, como diría Combès (2011), configuró la historia de las tierras bajas, generó exploraciones de todo tipo, movilizó a los conquistadores ávidos de riqueza hacia estas regiones; incluso llegaron exploradores desde la región del Río de la Plata para buscar esos tesoros.

Los españoles y los buscadores de fortuna construyeron el mito del Paititi como un lugar de grandes riquezas o como el último refugio de los incas donde habrían dejado su fortuna. Los incas incursionaron en varias ocasiones hacia las tierras bajas que formaban parte del Antisuyu, una de las cuatro partes del Tawantinsuyo; entre ellos, el propio Inca Yupanqui había encabezado varias expediciones. Se cree que los incas, en la búsqueda de los Mojos, habrían llegado a la Amazonía al lugar conocido como Las Piedras, cerca de la actual ciudad de Riberalta, donde se puede apreciar los vestigios de una fortaleza y restos de cerámica inca. Estos restos hacen suponer, según Pilar Lima (2015), que los incas habrían llegado al norte de la Amazonía a partir de la incursión en Mojos. Por otra parte, según Tyuleneva (2012), no habría ninguna evidencia de la presencia inca en Mojos ni indicios de control político, pero ella menciona que existía una influencia andina por intercambios realizados a través de los indígenas tacanas. Es también probable que se crearon imaginarios entre los incas, a través de sus incursiones esporádicas a tierras bajas, acerca de ingentes riquezas en estos territorios distantes y los mismos fueron transmitidos de generación en generación, impulsando exploraciones hacia estas regiones.

El Paititi y Mojos, comenta Combès (2011), eran nombres que atormentaban los sueños de los españoles, pero que se referían a lugares que nadie había alcanzado pese a

las intensas búsquedas en el siglo XVII. Sin embargo, Amado (2011: 48), manifiesta que el Paititi, el lugar mítico de los incas, había provocado una búsqueda intensa, incluso en los siglos XIX y XX: en este último siglo se habría intensificado la búsqueda. Este autor probablemente hace referencia a los movimientos indígenas que buscaban La Loma Santa en el siglo XX, aunque menciona también la incursión del ejército peruano para la búsqueda de estos tesoros.

Al parecer, este mito era retomado, de manera recurrente en el periodo colonial y en la república, por buscadores de fortuna y probablemente también por los propios indígenas, pero desde una visión distinta. Es posible que estos relatos pudieron influir en las migraciones o desplazamientos hacia el bosque protagonizados por los indígenas, pero ellos no buscaban tesoros sino la Loma Santa donde se podría vivir en abundancia, en paz y sin la presencia de los blancos llamados *karayanas*. La búsqueda de la Loma Santa entre los mojeños era una visión y práctica muy común a partir del siglo XIX. Por otro lado, en el Chaco, los chiriguano (hoy llamados guaraníes) buscaban la Tierra sin Mal; incluso algunos autores consideran que esto pudo haber influido entre los mojeños (Combès, 2011; Lehm 1999). Quizá no habría que descartar la hipótesis de que las utopías de territorios ideales, construidas y reconstruidas permanentemente por los pueblos indígenas, influyeron en las visiones y ambiciones de los españoles ávidos de riqueza.

### **Las misiones de Mojos en la Amazonía Sur**

Las misiones jesuíticas desarrolladas desde finales de siglo XVII (1682) hasta mediados del siglo XVIII (1767) marcaron la forma de vida de los pueblos indígenas de la Amazonía Sur, no solamente del pueblo mojeño sino también de los demás pueblos que habitaban Mojos y sus alrededores. Los jesuitas, a través del sistema reduccional, buscaban la “transformación de estos ignorantes de las leyes y del gobierno en comunidades que reflejaran las concepciones europeas sobre una sociedad ordenada” (Block, 1997: 124). Se trataba de convertir a los indios gentiles en cristianos con la introducción de nuevos sistemas rituales, formas de organización social y prácticas económicas nuevas. Sin embargo, no todas las políticas de las reducciones se impusieron tal cual se habían planteado; muchas de ellas fueron resistidas e interpeladas por los indígenas, de ahí, que muchas prácticas que los jesuitas pretendían incorporar se fueron adecuando al contexto y a las condiciones locales. Se constituyó una cultura reduccional en la región de Mojos a través de

la interacción y relación entre las nuevas formas de organización traídas por los misioneros y las de los pueblos indígenas.

Los jesuitas intentaron homogenizar la forma de organización social, cultural y lingüística de la población indígena plurilingüe y multiétnica que habitaba en la región de Mojos, en lo que hoy es el departamento del Beni. Por ejemplo, cuando llegaron los jesuitas había aproximadamente 26 parcialidades unificadas por el uso de la lengua moja, con dialectos diferentes entre sí; estas parcialidades, con el tiempo, fueron reducidos a cinco pueblos de misiones, entre estos: San Loreto, Trinidad, San Javier, San Francisco y San Ignacio (Lehm, 1992). También se intentó utilizar la lengua moja para reducir a otros pueblos de la Amazonía Sur como los canisiana, cañacure, punuana, maysuti y otros.

Los jesuitas organizaron cabildos indígenas en cada nueva reducción con la finalidad de controlar a la población indígena. Estos tenían varias funciones: entre las principales estaba organizar la producción económica y desarrollar la vida religiosa. Para este fin, la población estaba organizada en dos estamentos: “Familia y Pueblo” (Block, 1997). La primera estaba compuesta por caciques y alcaldes indígenas que usaban símbolos europeos, tenían la potestad, en algunos casos, de castigar a los indígenas que no cumplían con las obligaciones laborales o huían del nuevo sistema social. Esta elite de autoridades de la Familia estaba compuesta por los jefes de las parcialidades de la etapa pre-misional y, a través de ellos, los jesuitas ejercían un gobierno indirecto. En cambio, el Pueblo estaba formado por la mayoría de la población; era la fuerza de trabajo, atendía la agricultura, la ganadería y también era la fuerza de defensa y la mano de obra para remar en las embarcaciones por los ríos de la región.

En el ámbito económico productivo hubo muchas transformaciones en cada reducción de Mojos: se introdujeron vacas y bueyes para consumir su carne y para el transporte, gallinas para la alimentación y la producción de huevos. Se destinaron tierras para el cultivo de caña de azúcar, arroz y algodón, pero además se instalaron telares y estancias ganaderas. En estos espacios, los indígenas producían colectivamente y por turnos bienes destinados principalmente al comercio extra-regional (Lehm, 1992). Los indígenas también recibieron instrucción en oficios europeos tales como carpintería, albañilería, herrería, fabricación de instrumentos musicales y en la interpretación de los mismos.



Las transformaciones sociales, productivas, económicas y religiosas, ocurridas en poco más de medio siglo dieron lugar a la instauración de una “cultura reduccional” (Block, 1997) que resultaría del cruce y combinación de modos de subsistencia europeos e indios. En la cultura reduccional, los nativos mantuvieron gran parte de su autonomía puesto que los jefes tradicionales conservaban sus posiciones y sus funciones, aunque formaban parte de la Familia. Según Lehm (1992), esta relación entre indígenas mojeños y misioneros parece haber establecido una especie de “pacto reduccional” por lo que los indígenas aceptaron cambios en sus territorios y sus formas de vida a cambio de protección de los cazadores de esclavos que provenían de Santa Cruz o del lado brasilero.

Los indígenas de la Amazonía Sur no eran simples receptores de las políticas implementadas por los jesuitas. Participaron activamente filtrando y modelando la tradición europea a sus realidades locales a través de prácticas de adaptación y resistencia; algunos también huían a los bosques y eran perseguidos por las autoridades del cabildo. Las reducciones jesuíticas de San José y San Luis, en inmediaciones del territorio de pueblo T’simane, fueron incendiadas supuestamente por rivalidades internas entre indígenas. Por otro lado, las sublevaciones y huidas de los indígenas al bosque eran formas de resistencia sistema reduccional: “...cuando los Moysuti, un pueblo del bosque tropical que vivía en la estribación andina al sudoeste de San Ignacio, incendió su reducción y obligó a huir a sus directores dominicos, la revuelta cerró las rutas de Mojos a los Andes hasta el río Beni y se extendió por las reducciones jesuíticas occidentales” (Block, 1997: 76). Estas sublevaciones indígenas se habrían irradiado a algunos centros misionales de los jesuitas.

Los t’simane, a diferencia de los mojeños, nunca fueron reducidos como pueblos en misiones. Los jesuitas, los dominicos y los franciscanos intentaron hacerlo entre 1621 y 1880. En este contexto, se creó la misión de San Francisco de Borja, en 1693, por los sacerdotes jesuitas Juan de Espejo, Francisco de Borja e Ignacio Sotomayor, con familias de Reyes y de otros pueblos, y aunque no se incluyó al pueblo t’simane, se constituyó en el centro reduccional y posteriormente urbano con el que actualmente se relacionan y al que se insertan los hombres y mujeres del Territorio Indígena Chiman (TICH). Desde la época de los jesuitas, dominicos y franciscanos, los t’simane siempre se resistieron a ser reducidos en misiones.

Desde el periodo colonial, las autoridades civiles de Cochabamba intentaron articularse económicamente con los territorios de Mojos para acceder a sus productos. Hubo varios intentos de construir caminos para alcanzar el río Mamoré, pero los mismos fueron desestimados por la distancia y las condiciones geográficas adversas (Van den Berg, 2008). Se consideraba que la articulación con la economía de Mojos fortalecería las relaciones comerciales no solamente de Cochabamba sino de varias zonas del Alto Perú. Por su parte, la región de Santa Cruz también pretendía articularse con Mojos pues formaban parte de la misma jurisdicción en este periodo.

### **Creación del departamento del Beni y usurpación de tierras indígenas**

La creación del departamento del Beni, en 1842, formó parte de un plan integral de ocupación y control de la región de tierras bajas, en particular de la Amazonía, como una proyección de desarrollo del Estado sobre todos los territorios que las conforman. Se concebía a la Amazonía como vastos territorios inexplorados y desconocidos y por ello, era necesario descubrir sus potencialidades para incorporarla a la economía nacional y contribuir al “progreso” del país. Esta intención de avanzar hacia las tierras bajas se seguía concibiendo en términos de conquista de los bárbaros, de la naturaleza silenciosa y salvaje.

Con la finalidad de explorar los territorios alejados de la Amazonía, los gobiernos republicanos patrocinaron exploraciones protagonizadas por científicos, militares y empresarios bolivianos y extranjeros. Se encargaron de la preparación de un mapa y un estudio para ver la posibilidad de navegación de los ríos Sécure, Chapare, Mamoré, Itenez y Yacuma para penetrar en la zona y explotar los recursos naturales. El presidente José Ballivián, particularmente desde el inicio de su gestión (1841-1847), encargó explorar la existencia de minerales y las condiciones para el desarrollo agropecuario. Estas exploraciones se tradujeron en informes pormenorizados de los territorios, recursos y poblaciones, principalmente de Mojos. Después de estas exploraciones, se decidió impulsar un vasto programa de migración y navegación de los ríos amazónicos para poner en contacto la Amazonía de Bolivia con los mercados exteriores (García Jordán, 2001: 258). Gobiernos posteriores, como el de Manuel Isidoro Belzu (1848-1855) continuaron con las exploraciones de “los bastos territorio de prodigiosa fertilidad y el vehículo más importante para el comercio, la colonización y civilización” (Ibíd.: 263).

La colonización de la región amazónica en las primeras décadas de la vida de Bolivia fue conformándose como parte significativa del imaginario de las elites gobernantes y como un referente ideológico de la mayoría de los gobiernos republicanos. Se inició con fuerza durante el gobierno de Ballivián en los años 1840 y en los subsiguientes gobiernos solamente fueron discursos sin consecuencias prácticas. Era una preocupación constante la ocupación de todo el territorio por parte de una población nacional o foránea que explotaría los recursos naturales y posibilitaría el progreso económico y social del país. Para ello se organizaron establecimientos militares y también se propuso a las órdenes religiosas católicas retomar acciones de reducción de salvajes; incluso, se trató de implementar la colonización de la región por inmigrantes extranjeros quienes serían portadores de la “modernidad y tecnologías agrícolas avanzadas”. Se consideraba que las misiones religiosas eran importantes mecanismos para la colonización de las tierras bajas. Los gobiernos y las elites republicanas proponían progreso y desarrollo para la Amazonía boliviana a espaldas de la población nativa, pues los indígenas no eran concebidos como actores económicos, sociales ni políticos.

Entonces, se podría decir que, desde la década de 1840, se idearon varios proyectos de colonización para que personas emprendedoras y compañías se comprometieran a colonizar las vastas regiones y abrir rutas de comunicación; pero estas iniciativas quedaron simplemente en buenas intenciones. Sin bien había bastante preocupación por parte de los gobiernos republicanos, estos no disponían de recursos suficientes para financiar procesos de colonización y para incorporar estas regiones a la economía nacional. Se apostó bastante en el establecimiento de fortines y la consolidación de las misiones para la ocupación de las fronteras orientales inhóspitas, pero esto no permitió la tan esperanzada colonización de las tierras orientales (García Jordán, 2001).

Si bien la instalación de fortines militares y la inmigración extranjera para la colonización no se concretaron, sí hubo bastantes intentos para reducir a la población indígena de la región de la Amazonia Sur, pero las reducciones no lograron afianzarse por las fugas continuas hacia los bosques. En el extremo sur de la Amazonía, al igual que en la época colonial, los franciscanos hicieron varios intentos de reducir a los yuracarés pero estos, a modo de resistencia, se internaban bosque adentro, a la región que se conoce hoy como el TIPNIS. Según Rodríguez (2014), igual que en la época colonial, los Yuracarés se habrían resistido a incorporarse al mundo “civilizado” y religioso de los conversos; preferían vivir una vida libre al interior de los bosques. La

intención de convertir a los indígenas en ciudadanos y fuerza de trabajo para las iniciativas productivas en el Trópico cochabambino fue un rotundo fracaso. Solamente lograron disciplinar parcialmente a un pequeño grupo de indígenas que trabajaban como remeros en las embarcaciones que comercializaban productos, alcanzando el río Mamoré para llegar al Beni.

Según Anna Guiteras, del mismo modo, se intentó convertir a los t'simane en la misión de San Borja que, tras la expulsión de los jesuitas en 1767, fue abandonada por sus pobladores. “Si bien en un principio algunos de los Tsimanes regresaron, trayendo cabezas de ganado y empezando a construir puentes y cultivos, sabemos que en el transcurso de los años fueron retirados las veces que retornaron a los bosques quedando en 1850 muy pocos indígenas en ella” (Guiteras, 2012: 57). Según esta autora, ante una nueva tentativa reduccionista en la década de 1860, “...los t'simane habían asesinado al religioso de la misión y abandonando definitivamente el lugar. Desde entonces, hasta la década de 1940, los tsimanes ‘se hallaron abandonados y reacios a la civilización’ ‘dueños de sus tierras y de sus costumbres, dispersos por el bosque” (Ibíd.).

En el periodo republicano, principalmente desde la creación del departamento del Beni, se constituyó un modelo de desarrollo basado en la explotación de los recursos naturales, la ganadería y, más tarde, la agricultura dirigida por la población blanca mestiza. Este sistema económico fue desplazando paulatinamente a la población indígena de las ex misiones jesuíticas hacia confines de los bosques o, en todo caso convirtiéndolos en fuerza de trabajo.

### **Búsqueda de la Loma Santa o Guayochería**

La región del la Amazonía Sur ha enfrentado cambios sociales y económicos a mediados del siglo XIX, con mayor intensidad desde los años 1870 por el auge de la explotación de la goma elástica en la parte norte del territorio. La nueva dinámica económica de la región provocada por a la apertura comercial atrajo a grupos de mestizos y criollos a los centros poblados de las ex reducciones; estos emprendieron iniciativas agropecuarias, además de actividades vinculadas con el comercio y el transporte.

Las nuevas dinámicas económicas de la sociedad beniana demandaron mayor mano de obra indígena no solamente para atender los establecimientos agrícolas y ganaderos de los nuevos grupos de poder sino también para trabajar en las barracas gome-

ras. A través del sistema de “enganche”, captaban mano de obra para trabajar en la recolección de la goma elástica y en las embarcaciones, como remeros y tripulantes. Muchos de los indígenas ya no volvían a sus comunidades, perdían la vida en los naufragios de las embarcaciones, o por enfermedades tropicales e incluso por la sobre-explotación de los patrones. Los nuevos establecimientos productivos, principalmente los ganaderos, no solamente demandaban mayor fuerza de trajo indígena; también ejercía presión sobre los recursos naturales, sobre todo la tierra; los indígenas eran despojados de sus tierras ubicados en las cercanías de los centros poblados.

Estas presiones sobre la población indígenas por la dinámica económica de la región generaron una un creciente malestar entre los nativos. No solamente incrementó la presión sobre los indígenas para constituirse en mano de obra; también, según Guiteras (2012: 133), ocurrieron cambios en la estructura socio-política, puesto que “las autoridades blanco-mestizas desplazaron a los cabildantes de sus funciones de mediación, provocando la cooptación de sus órganos de decisión.” Esto también daría lugar, según Lehm (1999), a la ruptura del “pacto reduccional” que continuaba generado cierto equilibrio, aunque muy frágil durante la república entre las autoridades estatales y los indígenas. Esta ruptura habría generado una articulación de la población mojeña con la ideología mesiánica o milenarista, lo cual dio lugar a desplazamientos poblacionales masivos hacia los parajes pre-coloniales o al bosque que ancestralmente habitaban.

La fuga de indígenas mojeños al bosque era una forma de resistencia para evitar la presión de los jesuitas, españoles y de las nuevas formas de explotación ejercidas por los mestizos y criollos. A través de la fuga al monte, los indígenas retomaban espacios precoloniales, creaban nuevos asentamientos, pero también reeditaban sus antiguas formas de vida. Sin embargo, en la época de la explotación de la goma, según Lehm (1999) estas prácticas “tradicionales” de resistencia habrían sido articuladas con visiones mesiánicas impulsados por líderes indígenas que buscaban espacios autónomos para vivir en libertad y practicar la religión.

En 1887, bajo las predica del indígena Andrés Guayocho, centenares de indígenas de Trinidad y sus alrededores, principalmente del grupo mojeño, fueron abandonando el núcleo central de las antiguas misiones y estableciéndose en los bosques del sureste del Beni. Estas poblaciones, después de retomar antiguos espacios o crear nuevas comunidades

establecieron estructuras socio-políticas retomando la cultura misional, principalmente a las orillas del río Mamoré y Sécore, en una región más tarde conocido como TIPNIS.

Este movimiento poblacional de indígenas hacia los bosques estaba motivado por las predicas de Guayocho que decía “hablar en nombre de Dios y haber sido encargado para de ‘llevarlos a lejanas tierras donde pudieran vivir y practicar su religión en libertad’” (Guiteras, 2012: 193). El vaciamiento de la población indígena de las ex misiones preocupó bastante a los patrones de las haciendas ganaderas que dependían de ella, pero también había generado temor en los estancieros que creían ser víctimas de ataques. Por ello, las autoridades y los vecinos interpretaron esta movilización indígena como una sublevación y para contrarrestar la misma, se organizaron en grupos armados para reprimir a los indígenas y a los supuestos instigadores.

En los años sucesivos, los indígenas desparramados en los bosques ubicados entre los ríos Mamoré y Sécore se reagruparon para organizar nuevas comunidades y restablecieron las antiguas; además, retomaron sus patrones culturales heredados de la tradición jesuítica como los cabildos, organización urbana y festividades religiosas, actividades ganaderas y artesanales. En este contexto toma importancia la figura de Santos Noco quien es considerado corregidor de los indígenas, y que se constituyó en defensor de los intereses de su pueblo y mantuvo distancia de la población blanco-mestiza. Santos Noco, según Guiteras (2010), reivindicaba el régimen misional con la finalidad de que los indígenas que vivían en mediaciones del río Sécore y Mamoré fueran incorporados al sistema económico y, a consecuencia de ello, fueron despojados de sus tierras. En realidad, Santos Noco “...pretendía garantizar la supervivencia de su pueblo, sus derechos de ciudadanía, su libertad frente a las autoridades y grupos económicos locales, fortaleciendo la separación entre indígenas y blanco mestizos mediante la presencia religiosa” (Guiteras, 2010: 250).

El movimiento milenarista de búsqueda de la Loma Santa iniciado por los indígenas mojeños se irradió a otros pueblos indígenas, entre ellos, los t’simane que adoptaron prácticas similares para evadir la presión blanca-mestiza y buscar zonas de abundancia y felicidad en el bosque. El desplazamiento de la población indígena mojeña y t’simane continuo durante todo el siglo XX. En algunas épocas el fenómeno se dio con mayor intensidad, por ejemplo, después de la Revolución Nacional de 1952. Según Lehm (1999), este proceso se seguía practicando hasta los años 1990, pero la

historia de la búsqueda de la Loma Santa era retomada como discurso y como argumento para reivindicar el derecho al territorio. Actualmente, cuando los pueblos indígenas hablan de Loma Santa, hacen referencia al hábitat y territorio en el que viven, al espacio en el que desarrollan su vida económica, social, cultural y simbólica.

### **Reforma Agraria y colonización campesina de la Amazonía Sur**

La Revolución Nacional de 1952 y la posterior Reforma Agraria no favoreció a la consolidación de los territorios de los pueblos indígenas de tierras bajas, menos en la Amazonía Sur. Cuando las autoridades públicas de esta época se referían a este sector decían: “Los grupos selvícolas de los llanos tropicales y sub-tropicales, que se encuentran en estado salvaje y tienen una organización primitiva, quedan bajo la protección del Estado” (Art.2 de la Ley 3464 de Reforma Agraria). Para su incorporación a la economía nacional, se decía que debían organizarse en cooperativas productivas, bajo tutelaje del Estado. No eran sujetos sociales y económicos del nuevo Estado; por su condición todavía “salvaje”, tenían que pasar por un proceso de civilización impulsada por programas estatales.

La Reforma Agraria de 1953 permitió que las propiedades agrícolas y ganaderas constituidas desde la era republicana consolidaran grandes extensiones de tierras. En el caso del Beni, la propiedad de la tierra en poder de grupos de poder del Beni era el resultado del desplazamiento de los pueblos indígenas hacia los bosques. Las pampas que ancestralmente fueron ocupadas por los pueblos indígenas mojeños ahora pertenecían a la población blanco-mestiza. Además, la propiedad agraria ganadera se consolidó después de la Revolución Nacional de 1952, puesto que la demanda de carne bovina adquirió mayor importancia.

En la primera mitad siglo XX, al igual que en el siglo XIX, las elites políticas, desde perspectivas centralistas y regionalistas, apostaban por la articulación entre el occidente y el Oriente del país. A raíz de la demanda de la población cruceña, hubo intentos de construir una vía férrea desde el océano Pacífico hasta Santa Cruz, pero esta no prosperó; el proyecto se detuvo en Cochabamba. Se hacía más imperiosa la necesidad desarrollar las potencialidades del Oriente y articular la región con la dinámica económica en torno a la minería de occidente. Estos intentos fueron alentados por el Plan Bohan, elaborado en 1942, que tuvo la virtud de identificar el potencial productivo del departamento de Santa Cruz y de otras zonas como la selva húmeda

del Chapare y del norte paceño como Caranavi. Este Plan fue puesto en marcha por las políticas implementadas en el marco de la Revolución Nacional de 1952, que impulsó la “Marcha hacia el Oriente” y propugnaba el “desarrollo hacia adentro” para lograr la diversificación económica y la sustitución de importaciones.

Con la Revolución Nacional, se puso en marcha la colonización hacia las tierras bajas, principalmente en Santa Cruz. La Corporación Boliviana de Fomento y las Fuerzas Armadas fueron las encargadas de dirigir los procesos de colonización (Sandoval, 2003). En 1962 se creó el Consejo Nacional de Colonización para impulsar la inmigración interna o colonización hacia varias zonas de tierras bajas. En este marco, el año 1963 se inició un programa piloto auspiciado por la Corporación Boliviana de Fomento, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Programa Mundial de Alimentos para asentar 4.000 familias campesinas bajo un sistema totalmente dirigido por el Estado en tres zonas previamente identificadas: Alto Beni en el departamento de La Paz, Yapacaní en Santa Cruz y Chimoré en el Trópico de Cochabamba. Muchos colonizadores vieron en estos programas estatales una alternativa a su empobrecida economía en los valles y altiplano.

Entonces, a partir de esos años se inició la colonización dirigida hacia el Trópico de Cochabamba con la finalidad de diversificar la producción económica y principalmente la producción de alimentos; campesinos quechuas de los valles y aymaras del altiplano ocuparon territorios de los pueblos indígenas yuracarés y yuquis. Dos décadas más tarde, se produjo la colonización espontánea y masiva del Trópico cochabambino, principalmente por población que fue despedida de los centros mineros por las medidas neoliberales de los años 80. A través de la relocalización, varios de ellos eligieron desarrollar una nueva vida en esta región. Allí se dedicaron a la producción agrícola y, debido a la demanda de hoja de coca, se enfocaron en esta actividad. La ocupación de tierras para el cultivo de la coca se fue extendiendo hacia el Norte del Trópico de Cochabamba, hacia lo que hoy se conoce como el TIPNIS.

A partir de 1952 se inició el asedio de los territorios indígenas de la Amazonía Sur por varios actores, entre ellos, los ganaderos, madereros, empresas petroleras y también los campesinos de la región andina con ocupación de los territorios y dominio mercantil de la naturaleza; recientemente, megaproyectos estatales están atentando contra la integridad de los territorios. Los indígenas de la Amazonía Sur, por su parte,



generan procesos de unificación y articulación para la defensa de sus territorios y sus medios de vida; establecieron estructuras organizativas locales y regionales y, bajo la dirección de estas instancias, protagonizaron movilizaciones sociales de carácter nacional: las más destacadas fueron la Marcha por el Territorio y la Dignidad en 1990, la Marcha por la Defensa de TIPNIS de 2011 y la de 2012.

La historia de los pueblos indígenas de tierras bajas está marcada por una sucesión de acciones de despojo y enajenación de sus medios de vida, de sus bienes comunes y el ataque constante a sus modos de vida, provocadas por grupos de poder económico nacional e internacional, estas, a su vez, están respaldadas por políticas estatales. Sin embargo, en los últimos años hay, como diría Tapia y López (2016), una especie de “generalización y consolidación de modelos económicos de base extractivista y/o desarrollista, asentados en la explotación de los ‘recursos naturales’,” estas tendrían su expresión en el agronegocio y la explotación de los hidrocarburos y minerales que afectan territorios indígenas, parques y áreas protegidas. Los territorios indígenas de tierras bajas están asediados por modelos de desarrollo basados en la extracción y explotación intensiva de los recursos naturales. Estos modelos de desarrollo son impulsados por actores externos e internos: La exploración y explotación de hidrocarburos está siendo impulsada por el Estado en alianza con capitales transnacionales; el agronegocio promovido por capitales internacionales (brasileros, croatas y otros) y terratenientes nacionales asentados principalmente en Santa Cruz, pero también forman parte de estos modelos campesinos andinos.

## **2. Conflictos y tensiones por el control en el TIPNIS – Bosque de T’simane**

La explotación de recursos naturales impulsada por el Estado y por actores económicos privados, nacionales o transnacionales, generan permanentemente conflictos con los pueblos indígenas, principalmente por la apropiación de sus territorios y el desplazamiento de sus habitantes de sus medios de vida. En el TIPNIS y Bosque de T’simane, la explotación petrolera y la construcción de carretera continúan siendo una amenaza latente para los territorios indígenas, así como la expansión de la ganadería, los agro-negocios, la explotación forestal y la agricultura comercial impulsada por campesinos andinos.

## Conflictos en relación a los recursos forestales

Hasta mediados del siglo XX, el sector forestal o la extracción de madera no era un rubro importante para la economía del país. Se desarrollaba en los bosques cercanos a los centros urbanos y la actividad principal era la extracción de leña y la elaboración de carbón vegetal. Después de la Revolución Nacional, el sector forestal tomó mayor fuerza; a través de una serie de incentivos se impulsó la ocupación de tierras forestales con la finalidad de promover la producción agrícola y sustituir las importaciones de alimentos. Al mismo tiempo, se promovió explotaciones forestales para atender la demanda interna y externa de madera. Por otro lado, la articulación caminera con las tierras bajas incrementó este proceso desde el año 1960 y, de esta manera, se ampliaron las operaciones de extracción forestal. Hasta entonces, no se consideraba que el sector forestal sea importante para la diversificación de la economía del país. A partir de los años 1980, el sector tomó mayor fuerza gracias a políticas neoliberales orientados al consumo interno y la exportación.

El Bosque de T'simane ingresa a la economía de mercado por interés y la presión de los sectores empresariales sobre los recursos naturales existentes en su territorio, principalmente la madera. Las empresas extractivas de madera fina se constituyeron en un actor presente tanto en la vida económica del territorio como para las estrategias de resistencia desarrollada a su interior. Además, la extracción de pieles finas de animales silvestres fue el preludio de una larga trama de negocios y conflictos entre madereras y organización indígena.

En la región, el comercio de pieles floreció desde los años cuarenta, cuando se inició la cacería en gran escala de caimanes, nutrias, saínos y felinos. Esta situación se mantuvo hasta 1990, cuando el entonces presidente Jaime Paz Zamora declaró ilegal el comercio de pieles de animales silvestres. (Roper, 1998: 88).

El potencial maderero del área el que a partir de la década de 1970 movilizó a empresas madereras en función a la explotación de este recurso natural. En primera instancia el Estado tomó algunas precauciones jurídicas a fin de regular la voracidad despertada hacia las riquezas maderables existentes. En 1978 el bosque del área fue declarado como de “reserva temporal e inmovilizada” (Ibíd.: 89)<sup>63</sup>.

---

63 En cambio, en el TIPNIS, ante la amenaza principalmente de migrantes campesinos de la región andina se creó el Parque Nacional Isiboro Sécore (PNIS) mediante Decreto Supremo 7401 del 22 de

Sin embargo, la extracción de la maderera por parte de empresas del rubro estaba en un momento de plena expansión y las empresas presionaban al Estado para facilitar la explotación. Esta iniciativa fue respaldada por el gobierno departamental del Beni y el Comité Cívico de Moxos con la finalidad de incrementar regalías provenientes de la madera, lo que inclinó la balanza a favor de las empresas madereras. En noviembre de 1986 se declaró una superficie de 579.000 hectáreas, es decir la mitad de Bosque de T'simane, como “bosque de producción permanente”. Al año siguiente, en abril de 1987, el gobierno nacional otorgó esta superficie a siete concesiones madereras<sup>64</sup>.

Esta medida del Estado constituyó el detonante del conflicto en torno al territorio en las áreas Tipnis-Bosque de Tsimane. Inmediatamente los pueblos indígenas de la región iniciaron un proceso de articulación orgánica de carácter supra-comunal que para entonces no existía de manera formal. En primera instancia, líderes de una zona de Trinidad más autoridades de Cabildos de comunidades ribereñas del río Mamoré y otras ubicadas sobre la carretera Trinidad-Santa Cruz, en el año 1987 crearon la Central de Cabildo Indígenales Mojeños (CCIM) (Lehm, 1993)

De manera prácticamente simultánea a las iniciativas organizativas se generó un proceso de reflexión, toma de conciencia y articulación orgánica:

Entre 1987 y 1988, con el apoyo del CIDOB, de algunas instituciones estatales como el Servicio Nacional de Educación Popular (SENALEP) y organizaciones no gubernamentales como el Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni (CIDDEBENI), los dirigentes de la Central realizaron sucesivos Encuentros Indígenas en otras localidades, tales como San Javier, San Ignacio, San Lorenzo, San Francisco y la región del Parque Nacional Isiboro-Sécure. A través de estos Encuentros se organizaron “Sub-Centrales de Cabildos”, los cuales involucraban, además de la población indígena de dichos centros semi-urbanos, a las comunidades rurales de su entorno. De esta manera, la Sub-Central Indígena de San Ignacio de Mojos incluyó, entre otras, a las comunidades del llamado “Bosque de Chimanes” (Lehm, 1993: 11).

---

noviembre de 1965 con la finalidad de preservar su riqueza natural y su belleza escénica.

64 Bolivian Mahogany SRL (119.000 has.), Fátima Ltda. (111.000 has.), Herval (109.000 has.), Bosques del Norte (60.000 has.), Monte Grande SRL (60.000 has.), San Ignacio (60.000 has.), Madre Selva SRL (60.000 has.).

Una de las primeras medidas históricas asumidas por estas nuevas instancias articuladas orgánicamente fue posicionarse en defensa del territorio indígena. En consecuencia, y luego de algunos intentos de acercamiento con el Estado a fin de manifestar su rechazo a las medidas atentatorias contra su territorio, determinaron la realización de lo que vendría a denominarse como la Primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad.

La demanda de respeto al territorio no se circunscribió al área de Bosque de T'simane, sino que se la planteó al conjunto de su territorio histórico o ancestral: de ahí que la Marcha Indígena señalada haya incluido el TIPNIS como parte irrenunciable de su reivindicación.

De todas maneras, la negociación con el Estado respecto a la restitución de su territorio histórico dejó como punto engorroso la presencia de las empresas madereras en el área definida como de aprovechamiento comercial durante el tiempo de duración de las concesiones (establecida en 20 años). Esta imposición desde el Estado, aceptada por el movimiento indígena, implicó el inicio de un entramado de conflictos al interior de su territorio histórico fragmentado en Territorio Indígena T'simane (TICH), Territorio Indígena Multiétnico (TIM) y al Territorio Indígena - Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS).

Las empresas madereras, no contentas con la superficie otorgada como concesión en el área a su favor, desarrollaron estrategias para ampliar esta superficie a costa de promover el derribo de árboles para luego adjudicarse el remate de dichos árboles derribados<sup>65</sup> lo que, según la norma, debía realizarse con participación de la organización indígena del territorio y el Estado a través de sus instancias. De ahí la necesidad de nombrar guardaparques que inicialmente realizaron una labor destacada en defensa del territorio, aunque por razones institucionales y presupuestarias, estos cargos fueron suprimidos en 1997<sup>66</sup>.

---

65 Las modificaciones a las leyes autorizaban a las organizaciones indígenas a realizar ventas directas de madera confiscada, cosa que no estaba permitida en 1992.

66 Cerca de 40 guardias forestales realizaron, desde 1991 hasta 1996, tareas de control territorial dirigidas a evitar la tala de árboles maderables en el Territorio Indígena Multiétnico (al interior de Bosque de T'simane). Este emprendimiento fue financiado con la venta de madera decomisada y el apoyo de CIDDEBENI con fondos de OXFAM América.

La primera venta grande fue producto de una decisión del gobierno de subastar madera decomisada en el TIM. La mayoría de los indígenas se pronunció en contra de esa subasta, algunas fuentes mencionaron que fue el gobierno quien presionó a los líderes indígenas para que la autorizaran. Muchos observadores argumentan que después de esa experiencia, algunas empresas comenzaron a contratar motosierristas para cortar árboles y dejarlos en el bosque, a sabiendas de que de esa forma los líderes indígenas no tendrían otra opción más que venderlos. (Roper, 1998: 95)

En 1997, particularmente la parte norte del TIPNIS ha experimentado una fuerte presión, y tanto la Oficina del alcalde como la Subprefectura han recibido denuncias contra la empresa Cimagro de comunidades que alegan que esta empresa ha estado sacando madera del TIPNIS ilegalmente (Ibíd.).

Otra forma acceder a los recursos maderables por parte de las empresas madereras fue la de promover acuerdos de venta de madera de manera directa con comunidades, sobrepasando la representación legal y legítima de la organización territorial, lo cual dejaba como efecto la debilitación de la misma:

En el TIM, la empresa Monte Grande ha establecido acuerdos directos para comprar madera con individuos y comunidades, a pesar de algunos intentos por parte del GOTIM para controlar tales arreglos. El jefe del aserradero de la mencionada empresa argumenta que no es su empresa quien rechaza las decisiones y acciones del GOTIM, sino que son las propias comunidades que venden su madera las que están rechazando a ese gobierno. (Ibíd.: 97)

Un impacto generado por la actividad de las empresas madereras en el área fue la caza indiscriminada de la fauna silvestre por parte de cazadores que les proveían carne. Los cazadores realizaban matanza de animales silvestres, subutilizando las piezas obtenidas (solo sacaban la carne de las piernas y el lomo; el resto era abandonado en el monte).

Como consecuencia de estas inducciones comerciales de parte de las empresas madereras que operan en la zona, posteriormente algunos comunarios e incluso algunos dirigentes asumieron iniciativas individuales de comercialización de madera, al margen de la ley y de las normas del territorio. Hubo casos en que comunidades, por acuerdos internos de comunarios, ingresaron también en este tipo de prácticas a espaldas de su

organización territorial. Incluso, algunas comunidades actuaron de manera tan abierta que llegaron a establecer sus propios guardabosques para controlar tanto el pirateo de madera en los márgenes de su comunidad como el cumplimiento de los volúmenes de madera acordado con la empresa maderera (Roper, 1998)

Otro frente de conflicto que afrontaron los territorios indígenas del área fue el relacionado con los madereros piratas, es decir, individuos o pequeños grupos de personas que, provistos de moto-sierras, se internaban al territorio, especialmente a los sitios más alejados del control territorial, a fin de extraer madera de manera clandestina:

Madereros piratas procedentes del área de San Borja y de los mismos territorios indígenas también explotan la madera de forma independiente, tanto dentro como fuera del TIM y del TIPNIS. Asimismo, además de las concesiones forestales y el aprovechamiento de la madera en los territorios indígenas, en San Lorenzo existen algunos motosierristas quienes son contratados por los ganaderos para cortar postes para cercas en tierras comunales. Recientemente, a uno de ellos la Superintendencia Forestal le otorgó un permiso para extraer 4,000 postes. (Roper, 1998: 96).

El problema con los motosierristas piratas y los ganaderos respecto a la extracción ilegal de madera de sus áreas territoriales fue muy importante para las comunidades indígenas; incluso en algunas zonas como en San Lorenzo de Mojos, se constituyó en el problema mayor (Roper, 1998)

A pesar de haber concluido el plazo de las concesiones forestales en el Bosque de T'simane en el año 2010, varias empresas seguían operando en el territorio de manera ilegal; además estas tierras estaban siendo tomadas por campesinos colonizadores. Estas ex concesiones fueron declaradas por INRA como tierras fiscales disponibles en el 2010, el Estado no tenía la intención de entregar estos territorios sus dueños ancestrales como indicaba el D. S. 22611 de 1990. Sin embargo, recién en el año 2019 estos territorios fueron restituidos a sus verdaderos dueños, después de varias movilizaciones y gestiones protagonizadas por indígenas del Territorio Multiétnico, en el marco de la implementación de la autonomía indígena.

Los conflictos forestales y las pretensiones de ampliar la frontera agropecuaria hacia los boques ubicados en territorios indígenas no han cesado en el Beni, los grupos de

poder, ganaderos, agroindustriales y empresarios forestales, con la complicidad de autoridades del Estado, del nivel departamental y nacional, promueven modelos de desarrollo extractivistas basados en la explotación irracional de los recursos naturales, con el argumento de generar desarrollo y progreso para el departamento. Para la concreción de este propósito la Autoridad de Tierras y Bosques (ABT), en el 2017, planteó una propuesta para la implementación de cuatro complejos productivos y la ampliación de la frontera agrícola en tres áreas, según Peralta (2018:54), se proyecta que: “El Beni puede convertirse en la región más rica de Bolivia: con el cultivo de dos millones de hectáreas y su proximidad a los puertos de Rondônia (Brasil), el ingreso per cápita puede llegar a más de 4.000 dólares”. Para formalizar la ampliación de la frontera agropecuaria el gobierno departamental aprobó el nuevo Plan de Uso de Suelos (PLUS) del Beni, a través de una Ley departamental el 2019. El PLUS, según Rojas y Anzaldo (2020), pretende ampliar la frontera agropecuaria en 9 millones de hectáreas para la producción de arroz, soya, caña de azúcar y la ganadería bovina. Sin duda, la ampliación de la frontera agropecuaria tendrá impactos negativos en los territorios indígenas, en el medio ambiente, y los suelos que no son aptos para la agricultura ni para la ganadería a gran escala.

### **Explotación petrolera en el TIPNIS – Bosque de T’simane**

La búsqueda de petróleo en el TIPNIS – Bosque de T’simane, particularmente en el TIPNIS, fue iniciado en los años 1960 por la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB). Desde entonces, hicieron exploraciones petroleras en las proximidades del Puerto Patiño y el río Sasama, pero los resultados fueron negativos (CDF, 1990). La apertura de sendas para esta actividad también abrió paso a la colonización campesina de estas zonas. Luego, se firmó un contrato entre el Estado boliviano y otras empresas petroleras para la explotación del Bloque Sécure: la empresa española REPSOL tenía una concesión en una superficie de 7.171.000 hectáreas para la explotación sísmica, ubicadas en su mayor parte en el TIPNIS.

El proyecto de exploración sísmica fue realizado en dos fases, con un total de 1500 Km de apertura de líneas sísmicas la mayoría de ellos dentro del Parque Nacional. Durante las operaciones se generaron numerosos impactos sobre la población local (sindicatos campesinos y organizaciones indígenas), que fueron estafadas con la firma de convenios con REPSOL que nunca cumplió. (Gavaldá, 1999: 82).

El Bloque Chapare de 777.000 hectáreas, que abarca también una parte del TIPNIS, fue otorgado a la empresa Pan Andean, con sucursal en el Perú, pero no se conoce sus actividades de prospección dentro del TIPNIS (SERNAP, 2011). Estas exploraciones se realizaron sin consulta y ni conocimiento de los pueblos indígenas del TIPNIS.

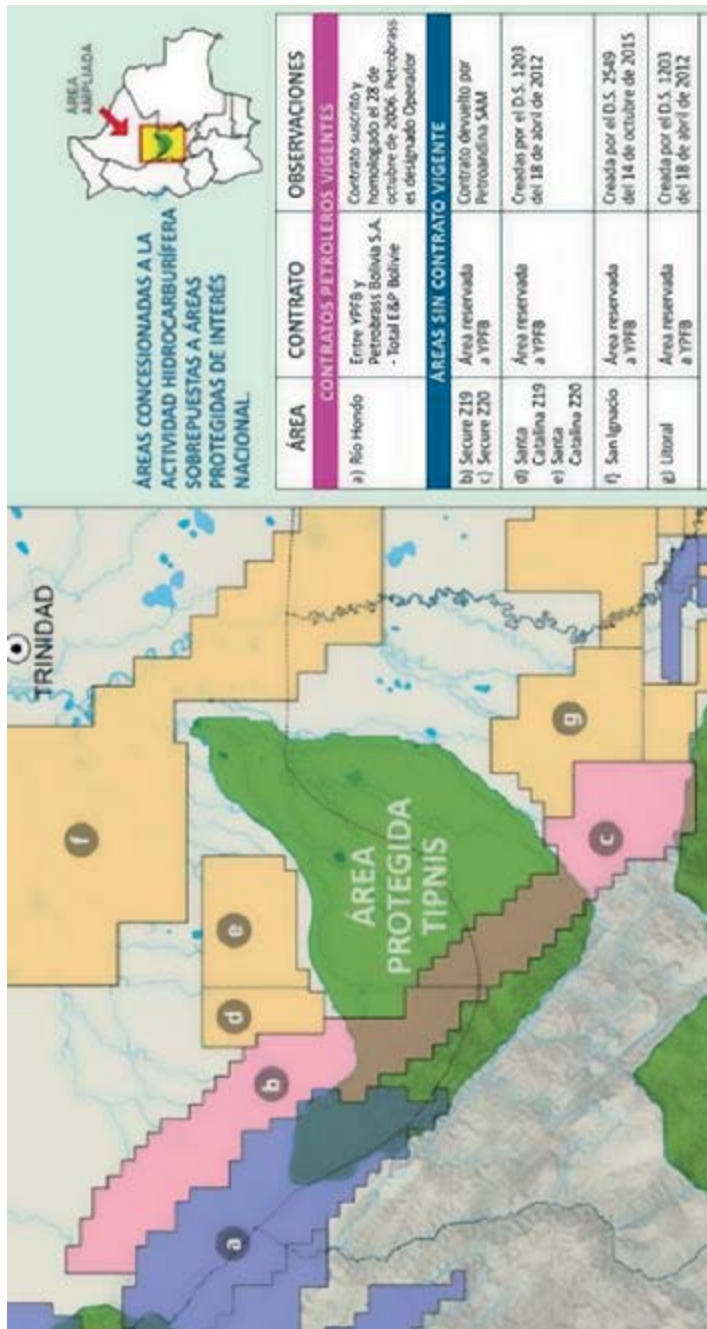
La mayor parte de la exploración se hizo dentro del TIPNIS, al margen de las normas de protección de esta área protegida muy rica en biodiversidad y vulnerando las prerrogativas indígenas establecidas, especialmente en normas y declaraciones internacionales, lo cual en su momento fue denunciado por instituciones ambientalistas a nivel nacional y por organizaciones sociales de la zona

Entre 2007 y 2010, en el marco de la Ley de Hidrocarburos de 2005, se aprobaron varias leyes y decretos para la entrega de áreas tradicionales (zonas antiguas) y no tradicionales de exploración y explotación a favor de YPFB, y además para permitir de manera excepcional actividades hidrocarburíferas en áreas protegidas (Paz, s/f). En el Decreto Supremo N° 29130 de mayo de 2007, el Bloque Sécure se encuentra como área no tradicional de interés hidrocarburífero reservado para YPFB. En 2008, mediante las leyes 3910 y 3911, se aprobaron los contratos de exploración y explotación de las áreas reservadas del Subandino Norte donde figuran, entre otros, los Bloques Sécure y Chispani en el TIPNIS. Estos bloques fueron entregados a YPFB Petroandina. El gobierno de Evo Morales otorgó estas concesiones a las petroleras desconociendo la normativa ambiental de las áreas protegidas y vulnerando la categorización de TIPNIS en la que se indica que no podrá haber actividad petrolera en el territorio indígena y área protegida

El gobierno de Evo Morales promulgó D.S. 2366 en 2015 para ampliar el desarrollo de actividades hidrocarburíferas de exploración en las diferentes zonas y categorías de áreas protegidas. Según Oscar Campanini, del Centro de Documentación e Información de Bolivia (CEDIB), siete bloques cedidos a YPFB para exploración petrolera rodean o atraviesan el área protegida del TIPNIS. El Bloque Sécure (dividido en dos) atraviesa completamente el TIPNIS, mientras que el bloque Río Hondo afectaría uno de sus extremos. El parque abarca una superficie de 1.225.347 hectáreas, de las que 427.778 aproximadamente están comprometidas para la exploración hidrocarburífera (*Los Tiempos*, 04.09.2017).



Mapa 1: Áreas concesionadas a la actividad hidrocarburifera cerca del TIPNIS



Fuente: Tomado de CEDIB (2017)

Los bloques petroleros otorgados en concesión sobrepasaban el TIPNIS. Por ejemplo, el Bloque Sécure involucraba a varios territorios indígenas, entre ellos, al Territorio T'simane y al Territorio Indígena Multiétnico. La empresa Repsol ha desarrollado actividades de exploración sísmica en la zona de la serranía Eva Eva, precisamente donde nace el río Apere del que se proveen de agua varias comunidades asentadas en la región. El año 2000, se denunciaba que la empresa Repsol había incursionado en el Territorio Indígena Multiétnico para realizar medidas topográficas previas a la perforación de pozo Eva Eva, ingresando 90 kilómetros bosque adentro, aprovechando las rutas abiertas por las empresas madereras y afectando los territorios y los derechos de los pueblos indígenas, como los trinitarios, los mojeños y los t'simane que habitan allí. Además, se supo que la empresa no contaba con permiso ambiental para operar en el área (*Vigilancia Petrolera*, 29.4.2000).

La prospección petrolera iniciada en los años 1960 en el área del TIPNIS abrió caminos y sendas hacia el interior del bosque y, por tanto, también abrió las puertas al ingreso de colonizadores campesinos a las tierras de este sector, consecuentemente, desplazando a la población nativa de su hábitat ancestral. Por consiguiente, la exploración petrolera está vinculada con la colonización de la zona:

La colonización del Parque Isiboro Sécure se inició luego de la apertura del camino para la explotación del Campamento Parker, perteneciente a la compañía norteamericana Gulf Oil Company. Este campamento, situado cerca del río Ichoa fue abandonado precipitadamente cuando la empresa fue expulsada del país durante el gobierno de Ovando, en 1969 (Gavaldá, 1999: 102).

A los cambios generados por la colonización en los territorios y la vida de los indígenas de lugar, se suma la contaminación de los ríos, la destrucción de la agricultura y flora del lugar (deforestación, erosión y compactación de suelos), la muerte de peces y del ganado. Los pueblos indígenas t'simanes, mojeño y yurakaré de la Amazonía Sur que viven y conviven en el Territorio Indígena Multiétnico, el Territorio Indígena Tsimane y el TIPNIS fueron y siguen afectados por la exploración y explotación petrolera, puesto que en sus territorios se encuentran varios bloques otorgados en concesión.

## **Avance de la frontera ganadera hacia los territorios indígenas**

La introducción del ganado bovino a la región del TIPNIS - Bosque de T'simane data aproximadamente de finales del siglo XVII; fue impulsada por los jesuitas que llevaron el ganado a las misiones. Después de la salida de los jesuitas y el abandono de algunas de las misiones, el ganado se dispersó y se expandió rápidamente a las pampas benianas. Quedó en manos de indígenas, posteriormente de criollos, y una parte se convirtió en ganado cerril. Las pampas benianas fueron propicias para la proliferación del ganado vacuno. El ganado de las propiedades del Estado y de las pampas fue declarado de dominio público. En algunos casos, los funcionarios públicos eran pagado en especies, a través de letras o licencias ganaderas (Guiteras, 2012).

A principio del siglo XX, después de la crisis de la producción de la goma, los criollos se dedicaron a la cría de ganado vacuno; empezaron a levantar corrales, estancias y se establecieron en las pampas donde cuidaban a los animales. En esos años, el ganado fue la principal fuente de riqueza del departamento del Beni. También se inició la modalidad de aparcería para la cría del ganado. El proceso de consolidación de la ganadería en el departamento del Beni hizo que las vacas y los bueyes se desplazaran hacia las propiedades indígenas, principalmente en la pampa, y los indígenas también se constituyeron en mano de obra para la crianza de ganado en las estancias.

La ganadería comercial tomó mayor intensidad a fines de los años 1940, cuando se empezó a transportar carne hacia las tierras altas, principalmente a La Paz, aunque la comercialización de ganado empezó con Nicolas Suárez a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. El valor de la tierra aumentó a la par del precio de la carne, dando lugar a una fuerte especulación a partir de 1965. En 1970, el Beni en su conjunto suministraba 70% de la carne consumida en La Paz, y la mitad de la carne que consumía en el país. Según la Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierras (2017), para el 2017 el departamento del Beni tendría 2,3 millones de cabezas de ganado, es decir 26% respecto a 8,9 millones existentes en el país; el departamento también cuenta con 9,27 millones de hectáreas ocupadas por pastizales naturales y 339.000 hectáreas por pasturas cultivadas.

En el Beni, la concentración de la tierra y del ganado ha llegado a tal punto que los ganaderos son considerados como “dueños de poblados enteros” como en los casos de Magdalena, Santa Ana de Yacuma, San Ramón, San Joaquín, San Borja, San Ignacio

de Mojos, San Lorenzo y Loreto “donde los hacendados solían contar 8 a 10 estancias que en muchos casos suman una cifra de 60 a 80 mil hectáreas de tierra en manos de una sola familia” (Betancourt, Hurtado, Porto-González, 2015: 49).

La ganadería vacuna a pequeña escala se extendió a los territorios indígenas para la auto-subsistencia familiar y, en algunos casos, para la venta, el que permite cubrir las necesidades básicas. En el TIPNIS, se inició en dos comunidades: Gundonovia y San Pablo. En ambos casos, no se desarrolló en grandes propiedades sino en espacios comunales. Al contrario, se trata más de mediana y pequeña ganadería que involucra a la población indígena local en la iniciativa. Pero las comunidades indígenas del TIPNIS tienen también una estancia de ganadería comunitaria en Gundonovia y desde ahí se distribuye el ganado al resto de las comunidades para que implementen sus propios hatos ganaderos. La venta de este ganado cubre sus necesidades básicas de las familias.

Un estudio de la situación legal de las propiedades ganaderas asentadas y ubicadas dentro el área del TIPNIS realizado en 1993 constata la existencia de 10 propiedades ganaderas que ocupan una superficie de 38.774 hectáreas (Ortega, 1993). Las fechas de trámite de estas propiedades fueron posteriores al 22 de agosto de 1965, después de la creación del Parque Nacional Isiboro Sécuré y por ello fueron declaradas como ilegales y, algunos casos, se les recortó una parte de sus propiedades. Según el Servicio Nacional de Áreas Protegidas, el TIPNIS forma parte de dicha dinámica ganadera y por ello cabe reconocer que la actividad ganadera no se caracteriza por una concentración de tierra, no es la escala de la gran hacienda. Es un panorama heterogéneo que muestra iniciativas de ganadería con 100, 200 o 300 cabezas de ganado hasta algunos puestos ganaderos que alcanzan las 3500 o 4000 cabezas (SERNAP, 2011: 134).

En los territorios indígenas, las propiedades ganaderas se fueron consolidando en manos de terceros o propietarios individuales. Si bien estas no pueden expandirse a través de la compra de terrenos, lo han hecho a través de otros mecanismos como la ampliación de sus predios a las tierras de las comunidades de manera ilegal y moviendo mojones establecidos por el proceso de saneamiento. Por ejemplo, las autoridades del Territorio Indígena Multiétnico se reunieron varias veces en 2018 con los técnicos del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) para revisar los puntos del saneamiento que habían sido movidos por los ganaderos.

En los últimos años, la actividad ganadera empresarial fue tomando mayor fuerza, principalmente la ganadería de carácter extensivo, ampliándose hacia los territorios indígenas. Además, se trata de uno de los motores de la economía beniana, pero el agotamiento de las praderas de las pampas hace que esta actividad se extienda cada vez más hacia los bosques, contribuyendo a la deforestación y la pérdida de la bio diversidad forestal. La ganadería extensiva es una amenaza real para los territorios indígenas no solo por ser asediados, sino por desarrollarse dentro de los territorios indígenas, aunque en este último es de carácter familiar y de auto subsistencia. Según el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), en 2019, había 2.959.547 cabezas de ganado bovino en el Beni, aunque no se tiene datos desagregados por zonas.

La ampliación de la frontera agropecuaria en el Beni, para la generación de mayores recursos económicos, fue alentada por las autoridades departamentales y nacionales. En el año 2017, las autoridades de la ABT elaboraron propuestas para modificar el Plan de Uso de Suelos (PLUS): en ellas se planteaba habilitar 9.000.000 hectáreas para la producción agropecuaria. El 9 de julio de 2019, el gobierno de Evo Morales promulgó el D.S. N° 3973; uno de sus artículos indica lo siguiente:

En los departamentos de Santa Cruz y Beni, se autoriza el desmonte para actividades agropecuarias en tierras privadas y comunitarias, que se enmarque en el Manejo Integral y Sustentable de Bosques y Tierra, conforme a los instrumentos de gestión específicos aprobados por la Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierra – ABT, y sus Planes de Uso de Suelo vigentes. En ambos departamentos se permite las quemadas controladas de acuerdo a reglamentación vigente, en las áreas clasificadas por el PLUS que así lo permitan (D.S. 3973, art. 5).

Este decreto y el apoyo a la exportación de carne impactaron terriblemente en el medio ambiente de la región amazónica, incluyendo los territorios indígenas, las áreas protegidas y las reservas forestales. Si bien no es posible la compra y venta de tierras al interior de los territorios indígenas, se expanden a través del avasallamiento cotidianos, como se vienen haciendo en otros territorios. Ya en el siglo XXI, las políticas estatales de incentivo a la producción agropecuaria afectaron los territorios indígenas que se han visto invadidos por campesinos colonizadores y por empresarios o propietarios por una serie de acuerdos desiguales con los indígenas.

## **Campesinos “interculturales” (colonizadores) avanzan bosque adentro**

Los territorios indígenas están siendo asediados por campesinos colonizadores, ahora llamados “interculturales”, provenientes principalmente del occidente del país. La colonización del Oriente y de la Amazonía empezó a mediados del siglo XX y fue orientada a la ocupación de tierras fiscales, principalmente en la región de Santa Cruz. En las últimas décadas, prácticamente todos los territorios indígenas, áreas protegidas y reservas forestales están siendo amenazados por campesinos migrantes del altiplano y de los valles. Ha disminuido el avasallamiento a las grandes propiedades privadas que no cumplían con la función económica y social (FES) y, en consecuencia, ha aumentado la presión sobre los territorios indígenas y las reservas fiscales<sup>67</sup>.

La ocupación de tierras en el extremo sur de la Amazonía o al sur del TIPNIS, más concretamente en el Trópico de Cochabamba, es de larga data. Ocurrió con mayor intensidad desde mediados del siglo XX, en el marco de las políticas del Estado nacionalista revolucionario con la denominada “Marcha al Oriente” que pretendía diversificar la producción agrícola para sustituir las importaciones. La migración al Trópico de Cochabamba y el desplazamiento de la población nativa se desarrolló en varias etapas. El Trópico cochabambino fue poblado por varias oleadas migratorias. Este proceso se inició en los años 1940 y 1950 con la intención de incorporar esta región a la economía regional de Cochabamba, pero también fue promovido por los centros experimentales agrícolas que impulsó el gobierno nacional y por la construcción de la “nueva” carretera de Cochabamba a Santa Cruz que pasa por el Chapare. La segunda oleada migratoria más intensa se produjo a finales de los años 1970 y 1980, a consecuencia de la sequía que azotó los valles y el altiplano, y también por la relocalización de los trabajadores mineros que quedaron sin fuentes de empleo.

Estos migrantes se trasladaron a la región en busca de posesiones de tierras para producir hoja de coca con el fin de cubrir la demanda de las minas. Luego, la producción se amplió a otros usos. Los colonizadores trasladaron sus formas de vida, nuevas

---

67 Según la Ley 3545, de reconducción de la reforma agraria, “La Función Económico Social comprende, de manera integral, áreas efectivamente aprovechadas, de descanso, servidumbres ecológicas legales y de proyección de crecimiento; en saneamiento no excederá la superficie consignada en el Título Ejecutorial o en el trámite agrario, salvo la existencia de posesión legal”. Según esta ley, el cumplimiento de la función económica social debería ser revisada cada dos años; sin embargo, en el año 2015, a través de la Ley 740, se amplía el plazo de verificación a 5 años, beneficiando principalmente al sector del agro-negocio cruceño.

formas de trabajo y de organización social. Posteriormente, a partir de los años 1980, según Querejazu (2005), los productores de coca conformaron sindicatos campesinos de carácter netamente político, que se agruparon en federaciones. Las seis federaciones actuales reúnen aproximadamente a 750 sindicatos. Los sindicatos llegaron a tener un poder absoluto sobre la tierra, tomando decisiones sobre la dotación de las tierras y la caducidad de las posesiones de las mismas.

Los cocaleros ocuparon tierras en los territorios de origen de los yuracaré, en la franja conocida como pie de monte. Los yuracaré de manera paulatina fueron desplazados de su hábitat tradicional y se refugiaron en las tierras bajas del norte, hacia los territorios de mojeños y t'simanes, inclusive hasta los alrededores de la ciudad de Trinidad. Una parte de la población yuracaré fue asimilada o forzada a seguir el modelo social y productivo de los migrantes andinos, formando parte de los sindicatos campesinos, asistiendo a las reuniones, pagando cuotas mensuales; incluso fueron obligados a participar en bloqueos de caminos. Así es cómo se impuso otra forma de vida a los pobladores indígenas de la región (Querejazu, 2005).

La presencia de colonos quechuas y aymaras en territorio yuracaré habría generado transformaciones más profundas que los procesos de evangelización impulsadas por los padres franciscanos (Ibíd.). Se trataba de dos culturas totalmente diferentes en materia de organización de la producción; socialmente, los andinos se organizaban en torno al sistema de sindicatos, sistemas socio-políticos totalmente extraños para los pueblos amazónicos. Ha existido una tensión permanente entre dos modos de vida: una basada en una economía étnica amazónica de manejo integral del bosque y otra economía campesina mercantil que basaba su producción en la siembra y comercialización de la hoja de coca.

Los campesinos colonizadores, ahora “interculturales”, avanzaron progresivamente hacia el Parque Nacional Isiboro Sécure hasta ocupar completamente el actual Polígono 7. Incluso la “línea roja” que se fijó –que marca hasta dónde pueden cultivar los cocaleros– ya fue sobrepasada por los sembradíos de coca. Los pueblos indígenas demandaron el reconocimiento legal de sus tierras como territorio indígena y denunciaron también el avasallamiento de los campesinos. Estas demandas desembocaron en la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad protagonizada en 1990. Uno de los resultados de esta inmensa marcha fue que el área protegida adquirió la condición

de territorio indígena. A pesar de estas movilizaciones y otras gestiones, no se logró que el Polígono 7 sea recuperado a favor de los indígenas, puesto que estaba ocupado ampliamente por los productores de coca. Este territorio del Polígono 7, fue reconocido a favor de los productores de coca a través del saneamiento del TIPNIS, que fue formalizada con la entrega de su título el año 2009. Además, con la Ley general de la coca N° 906 (2017), se legalizó el cultivo de la coca en esta región.

El proceso de colonización del Bosque de T'simane por el norte empezó en 1980 con la llegada de 100 familias de la región andina. Estas fueron apoyadas por el Estado. Luego llegarían paulatinamente otras familias hasta constituir centros poblados como Yucumo. Este proceso de colonización, según Rea (2005), acarrearía varios problemas, principalmente para el pueblo indígena t'simane que vio invadido su territorio ancestral. Este se llenó de cultivos agrícolas y fue atravesado por caminos. La fisonomía del bosque cambió y también la vida de las familias. Las familias andinas, quechuas y aimaras, por su lógica mercantil no solamente dinamizaron el comercio en el lugar sino también irrumpieron en el bosque para extraer madera y venderla en los mercados. “La zona de colonización constituye un espacio de relaciones interétnicas asimétricas, y es clara la imposición de los andinos sobre los chimanes...” (Rea 2005: 107), por su mentalidad más lucrativa y austera.

Los territorios indígenas no solamente son amenazados desde el sur sino también por el lado norte. En los últimos años surgieron varias denuncias de avasallamiento de tierras no solamente por campesinos interculturales sino también por ganaderos y madereros. En el Territorio Indígena Multiétnico (TIM) y el Territorio Indígena Chimán (TICH), del Bosque de T'simanes, ex concesiones forestales que todavía no fueron restituidas oficialmente por el Estado a favor de los indígenas fueron avasalladas por asentamientos ilegales, principalmente de campesinos interculturales. Estos hechos fueron denunciados ante el INRA al no haber autorización para asentamientos a favor de personas individuales o colectivas; por tanto, dichos asentamientos eran ilegales y sujetos a desalojo<sup>68</sup>. Ya desde el año 2010 los interculturales empezaron a ingresar al territorio del Bosque de T'simane: así lo recuerdan algunos pobladores de la zona. Los campesinos interculturales que se internaron en el bosque iban contratando a los co-

---

68 La Agencia de Noticias Fides, el 18 de noviembre de 2018, reportó el avasallamiento por ganaderos, madereros e interculturales a las tierras de las ex concesiones forestales, con el título de “Fenece el plazo para desalojo de asentamientos ilegales en el Bosque de Chimanes”.



munarios para que trabajen en sus parcelas. Estas comunidades de campesinos que se asentaron ilegalmente en los territorios indígenas con otras lógicas de trabajo explotan la fuerza de trabajo indígena.

Similar situación ocurrió en el Territorio Indígena T'siman, más al norte, cerca del pueblo de San Borja, donde un grupo de familias provenientes de las tierras altas formaron una comunidad en tierras ancestrales de los t'simane que todavía no fueron tituladas. Son frecuentes las amenazas a los territorios indígenas por parte de campesinos interculturales. Por otra parte, los comerciantes “collas” de San Borja entran a las comunidades del territorio para intercambiar productos y artesanías, pero estos intercambios son totalmente desiguales.

### **Tensión entre economía étnica amazónica y económica campesina mercantil**

En la Amazonía Sur o el TIPNIS - Bosque de T'simane, al igual que en varias regiones de tierras bajas, existen desde varias décadas atrás tensiones y conflictos permanentes, violentos y prosaicos, entre modos de vida, lógicas “desarrollo” y formas de relacionarse con la naturaleza; según Sarela Paz (2012) este conflicto sería entre economías indígena amazónicas y una económica mercantil campesina (Paz, 2012). En este conflicto, los grandes perdedores siempre han sido los pueblos indígenas.

Los campesinos andinos desarrollaron lógicas mercantiles de producción como estrategias de supervivencia en la época colonial y la republicana, lo que dio por resultado su ingreso más temprano al mundo mercantil capitalista, en comparación con los indígenas de tierras bajas. Por ejemplo, los productores de coca diversifican sus actividades, no solamente producen coca, también se dedican a otras actividades mercantiles; su sentido comercial ha llegado a adaptarse al sistema capitalista; además la producción de coca no es para el autoconsumo sino está orientada al mercado.

La economía de los pueblos indígenas, sean estas yuracarés, mojeños, t'simane y movimas, no está orientada por un sentido comercial y mercantilista, sino más bien por otros criterios como la de subsistencia, reciprocidad y respeto a la naturaleza. Sus actividades son principalmente de sobrevivencia, con muy poca relación con el mercado que se limita a abastecerse de algunos alimentos que no producen. Los yuracaré, según Querejazu (2005), nunca tuvieron sentido de lucro y acumulación;

además, agrega Sarela Paz (2012), serían “hombres de río”, puesto que la mayoría de sus asentamientos se encuentran a lo largo de las vías fluviales; la canoa es su principal medio de transporte y los ríos también se constituyen en fuentes de vida. En cambio, los colonizadores serían “hombres de camino” pues todos sus asentamientos se encuentran a lo largo de los caminos, y se transportan en buses o camiones.

Para los indígenas, el bosque es la “despensa” para la subsistencia y no para generar lucro. Allí pueden cazar animales y recolectar productos silvestres suficientes y necesarios para la alimentación cotidiana. Es un bien común para el sustento de toda la comunidad. No está parcelado en propiedades individuales, sino más bien se lo concibe como espacio ilimitado; generosamente provee de alimentos para la subsistencia de los indígenas. En sus ríos se puede pescar para la complementación y diversificación alimentaria, y sus tierras ofrecen una diversidad de productos que se recolecta sin dañarlas ni erosionarlas. Esta racionalidad de la economía comunitaria de subsistencia tiene que ver con el aprovechamiento de los bienes del bosque de forma colectiva.

Un aspecto sustancial que diferencia a los distintos modos de vida en disputa y en tensión en la Amazonía es la noción de territorio que significa integralidad de varios elementos de la vida, entre ellos, el bosque, los ríos, los animales, las deidades, los humanos, etc. Entre los pueblos indígenas no existe propiedad privada sobre la tierra; no hay una apropiación individual ni siquiera del predio donde viven. Este puede cambiar de lugar según la temporada o por razones medioambientales. En cambio, en la economía mercantil, la propiedad es un criterio esencial; la comunidad y la asociación como el sindicato se construyen sobre esta base. Desde la perspectiva de los yuracaré, el uso del territorio y de los recursos naturales es colectivo; se vela por la integridad del bosque, el río, la fauna y la flora. La vida comunal gira en torno a estos ámbitos, no solamente sobre la tierra como sucede con los colonizadores o interculturales.

Sin embargo, el hecho que la economía indígena sea de subsistencia no significa que los indígenas estén aislados del mundo, tienen sistemas de comunicación con el Estado y el mercado, pero estos se han desarrollado en condiciones desiguales. Cuentan con recursos que aprovechan de manera sostenibles a través de planes de manejo, como la madera, los saurios o el turismo comunitario. Según Rea, “los chimanes están actualmente relacionados con la economía de mercado a través de tres formas: la explotación maderera capitalista que se realiza dentro de su territorio, las estancias

ganaderas donde eventualmente realizan algunos trabajos a cambio de un jornal y el intercambio de productos agrícolas por artículos de primera necesidad traídos por comerciantes o comprados en San Borja” (Rea, 2005: 6).

Al interior de los territorios indígenas, como vimos a lo largo de este artículo, están en disputa y tensión dos modos de vida, con diferentes formas de producir, consumir y relacionarse con la naturaleza. Una convive con el bosque y la conserva como un bien común para la subsistencia, y otra la destruye continuamente con la finalidad de generar ganancias y acumular; esta segunda forma de vida basada en la explotación individual de los recursos naturales acomete por varios flancos a los territorios indígenas, los medios de vida y los bienes comunes. Este modelo se expande paulatina y progresivamente hacia los territorios indígenas considerado vacíos y, en algunos casos, llegando a asimilar a la población indígena.

## **Conclusiones**

En la Amazonía Sur, donde están ubicados el TIPNIS y el Bosque de T’simane, se implementaron una serie de políticas estatales y modelos de desarrollo para la explotación de los recursos naturales como los bosques y los hidrocarburos, pero también megaproyectos carreteros ligados a intereses transicionales internacionales que pretenden atravesar por el centro de estos territorios. Los sectores privados (ganaderos, madereros, agroindustriales y colonizadores campesinos) desarrollan actividades económicas y mercantiles de explotación de los recursos naturales, muchas veces, con complicidad del Estado. Los territorios indígenas de esta área, desde los años 1970, son afectados económica, social, cultural y ambientalmente por intereses económicos internos y externos, por lógicas productivas articuladas al capital internacional.

Los pueblos indígenas de la región del TIPNIS - Bosque de T’simane han sido históricamente desplazados de sus territorios ancestrales por el modelo de desarrollo extractivista. En la última década del siglo XX y primeros años del presente, han logrado consolidar la propiedad comunitaria sobre sus territorios; a pesar de ello, siguen siendo amenazados e incluso invadidos por grupos de poder para la explotación de los recursos naturales. Los pueblos indígenas, por su parte, también han desarrollado una serie de prácticas y acciones no solamente para consolidar sus territorios sino también para defender sus recursos naturales, entre ellos, con movilizaciones, marchas y luchas jurídicas.

La presencia de varios actores económicos interesados en la explotación de los recursos naturales y la resistencia de los pueblos indígenas ante estas iniciativas generan una infinidad de conflictos territoriales. Estos conflictos tienen dos características: el primer tipo de conflicto tiene lugar cuando el Estado implementa políticas públicas y los pueblos indígenas defienden sus territorios y sus modos de vida; el segundo tipo de conflicto ocurre cuando los grupos de poder invaden territorios para explotar los recursos naturales y los pueblos se movilizan para defender y proteger sus medios de subsistencia. En los territorios indígenas entran en tensión y conflicto dos lógicas o modelos de desarrollo: la mercantilista y extractiva articulada con capitales locales e internacionales que choca con otras formas de vida indígena que gestiona colectivamente de los medios de vida.

## Bibliografía

- ABT, (2017c). *El Beni puede convertirse en la región más rica de Bolivia*. Santa Cruz, Bolivia: Autoridad en Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierra.
- Amado, Danato (2011). “El qhapaq ñan y la entrada de los Inkas al Antisuyu” En: Combès, Isabelle y Vera Tyuleneva (Eds.). *Paititi: ensayos y documentos*. Cochabamba: Editorial Itinerarios.
- Betancourt, Milson; Lina María Hurtado; Carlos Porto-González (2015). *Tensiones territoriales y políticas públicas de desarrollo en la Amazonía*. Buenos Aires: CLACSO.
- Block, David (1997). *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Sucre: Historia Boliviana.
- Calzavarini, Lorenzo (1995). *Teología narrativa: relatos antropológicos de la fe popular en Bolivia*. La Paz: Editorial Don Bosco.
- Centro de Desarrollo Forestal (1990). *Desarrollo Preliminar Integral del Parque “Isiboro Sécura”*. La Paz: CDF.
- Colque, Gonzalo (2018). Los cocaleros en el conflicto del TIPNIS. *Cuestión Agraria: Tema central TIPNIS*. Vol. 4, pp. 125-147.
- Combès, Isabelle (2011) “El Paititi y las migraciones guaraníes” En: Combès, Isabelle y Vera Tyuleneva (Eds.). *Paititi: ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios Editorial
- Gavaldá, Marc (1999). *La Marchas del petróleo boliviano*. Cochabamba: CEDIB
- Guiteras, Anna (2012). *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938: Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana*. Cochabamba - Sucre: Editorial Itinerarios; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

- \_\_\_ (2010). Estrategias indígenas ante la constitución de una sociedad de frontera en la Bolivia republicana. Los trinitarios y la construcción de un espacio de libertad en el Beni, 1880- 1930. *Revista Complutense de Historia de América*. Vol. 36, pp. 233-256.
- Fundación Amigos de la Naturaleza (2015). *Atlas Socioambiental de las Tierras bajas y Yungas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial FAN.
- Lehm, Zulema (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonia boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz - Trinidad: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni.
- \_\_\_ (1993). *El bosque de chimanes: un escenario de conflictos sociales (1986-1993)*. Trinidad: CIDEBENI
- Molina, Wilder (2018). Carretera, desarrollo y trasformaciones de la gobernabilidad del TIPNIS. *Cuestión Agraria: Tema central TIPNIS*. Vol. 4 (julio), pp. 67-87.
- Lima, Pilar (2015). Periodo formativo (Segunda parte). En: *Bolivia, su historia. De los orígenes a la construcción de los Estados Prehispánicos 10000 a.C. - 1540 d. C.* La Paz: Coordinadora de Historia.
- Ortega, Hugo (1993). Estudio de la situación legal de las propiedades ganaderas asentadas y ubicadas dentro del área del Territorio Indígena del Parque Isiboro-Sécure. Beni, Bolivia (mimeo).
- Pacheco, Pablo (1998). Barraqueros, madereros y conflictos por el uso de los recursos forestales. En: Pacheco P.; D. Kaimowitz (eds.). *Municipios y gestión forestal en el trópico boliviano*. La Paz: CID/Plural Editores.
- Peralta, Carmelo (2018). Propuestas de ampliación de la frontera agropecuaria para el Beni e impactos en los territorios indígenas y campesinos. En: *Revista Mundos Rurales*, No. 14, p 53-65

Paz, Sarela (2012). La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur.

\_\_\_\_ (s/f). La marcha indígena del “TIPNIS” en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur. La Paz: Todo sobre el TIPNIS. Recuperado de <https://n9.cl/1byq>

Querejazu, Roy (2005). *La cultura de los Yuracarés su hábitat y su proceso de cambio*. Cochabamba: UMSS; Asdi SAREC; Instituto de Investigaciones de Arquitectura.

Rojas Calizaya, Juan Carlos y Anzaldo García, Alejandra (2020). El nuevo PLUS del Beni, excluye a los actores y sus diversas visiones de desarrollo y atenta contra la Amazonía boliviana. *Revista Mundos Rurales*, No 15 (1), 87-104

Rodríguez Ostría, Gustavo (2014). Del Valle al Trópico. En: *Capitalismo, modernización y resistencia popular, 1825-1952*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.

Rea Galloso, Hilda (2005). *Elite carayana. Dominación estructural y modernización política en San Borja*. La Paz: PIEB.

Roper, Montgomery (1998). San Ignacio de Mojos: territorios indígenas, madereros y mara. En: Pacheco P.; D. Kaimowitz (eds.). *Municipios y gestión forestal en el trópico boliviano*. La Paz: CID/Plural Editores; CEDLA, CIFOR, TIERRA, BOLFOR.

Sandoval, Carmen Dunia et al. (2003). *Santa Cruz: economía y poder, 1952-1993*. La Paz: PIEB

SERNAP – RUMBOL (2011). *Evaluación Ambiental Estratégica del TIPNIS*. s/l: SERNAP – RUMBOL

Tapia, Luis (2012). Los pueblos indígenas de tierras bajas como minoría plural consistente En: *La victoria indígena del TIPNIS*. La Paz: WA-GUI.

- Tapia, Luis y López, Pavel (2016). ¿Descolonización o neo-colonización del territorio en Bolivia? La defensa de la territorialidad indígena en tierras bajas frente a la recreación neoextractivista del colonialismo interno. En: Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Hoczman Luis Daniel (Org.), *Despojos y resistencias en América Latina*, Abya Yala. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, Libro digital, PDF
- Tyuleneva, Vera (2012). El Paititi en los llanos de Mojos. En: Villar, D.; I. Combes. (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial el País (pp. 35-61).
- Van den Berg, Hans (2008). *En busca de una seguridad segura: la comunicación terrestre y fluvial entre Cochabamba y Mojos (1765-1825)*. La Paz: Plural editores- Universidad Católica Boliviana.



# CONCLUSIONES GENERALES



Presidente de la Subcentral de Cabildos Indígenas del Territorio Indígena Multiétnico en conferencia de prensa en acto del recibimiento del título ejecutorial de las ex concesiones forestales a favor del TIM. Comunidad Monte Grande del Apere, agosto del 2019.

Foto: CIPCA Beni



En la década de 1980, durante el período neoliberal, se intensificó la presión sobre la tierra y los recursos naturales en los territorios tradicionales de los pueblos indígenas en la región del Beni. El extractivismo ingresó en la región sobre todo a través de las empresas madereras, las cuales fueron beneficiadas por el estado boliviano con importantes concesiones forestales; pero también fueron concesionadas extensiones aún mayores a capitales transnacionales para la exploración petrolera. Asimismo, la ganadería con la complicidad del estado, consolidó a su favor tierras indígenas y los campesinos de orientación mercantil fueron socavando los territorios indígenas desde varios flancos, principalmente desde el sur del departamento del Beni.

Ante este panorama de despojo sistemático de los territorios indígenas y la afectación a sus modos de vida, los pueblos indígenas de la Amazonía y en particular los del TIPNIS-Bosque de T'simane, iniciaron un proceso de organización social, el cual alcanzó su máxima expresión con la Primera marcha indígena por el territorio y la dignidad, realizada en 1990. Esta movilización indígena logró en cierta manera el reconocimiento de sus modos de vida y dio inicio a un proceso de restitución parcial de sus territorios ancestrales por parte del Estado.

En el caso específico el TIPNIS-Bosque de T'simane, la marcha indígena de 1990 fue determinante para la restitución, aunque se lo haya hecho de una manera parcial y fragmentada primero en calidad de territorios indígenas y luego formalizada como TCOs (TIPNIS, TIM, TICH), áreas protegidas y áreas de concesiones forestales, éstas últimas sujetas a una posterior restitución a los pueblos indígenas que habitan la zona.

Tal como lo señala la primera parte de este libro, fue recién con el Censo del 2001 donde los pueblos indígenas de tierras bajas de la Amazonía son visibilizados en el escenario público del país, evidenciando la existencia de muchos pueblos para el propio sistema de planificación del estado que, dicho sea de paso, respondía a un modelo neoliberal en decadencia. Este reconocimiento estaba centrado en la validación de

su condición étnica ante el estado, pasando a formar parte de una organización administrativa que prácticamente no había llegado antes, pero que también conllevaba nuevas formas de alienación y dominación. Aunque el reconocimiento de los pueblos indígenas de la Amazonia Sur como territorios indígenas les permitía reclamar sus derechos y defender sus territorios.

Después de la primera marcha indígena, el movimiento indígena de tierras bajas realizó otras ocho movilizaciones más, las cuáles si bien tuvieron puntos específicos en su motivación, coinciden en una demanda común a todas éstas: la defensa del territorio indígena y el reconocimiento de sus derechos colectivos. Las dos últimas marchas indígenas tuvieron como objetivo la defensa del Tipnis ante la amenaza de un proyecto carretero que pretende atravesar el corazón de este territorio. Este movimiento por la defensa del Tipnis tuvo la capacidad de articular y movilizar a una buena parte de la población boliviana en torno a temas estratégicos como el medio ambiente y la defensa de los bosques.

La interpelación del modelo neoliberal por parte de las revueltas sociales de principio del presente siglo, son en parte un resultado tangible de los cimientos que desde 1990 se expresaban en las demandas de las marchas de los pueblos indígenas de tierras bajas y a las cuales se sumaron progresivamente organizaciones de tierras altas, como el CONAMAQ. Es así que La Marcha de 1990 abre la brecha para el camino sociopolítico que actualmente están transitando sectores sociales populares. En estas tres últimas décadas, el movimiento indígena debió debatirse en un escenario de permanente movilización, pero a su vez, y en respuesta a sus procesos de acumulación política y social, estuvieron también expuestos a un escenario de permanente injerencia de sus organizaciones por parte del poder oficial. Las marchas indígenas en conjunto respondieron a la necesidad permanente de defensa de su territorio y la demanda de reconocimiento de sus modos de vida. Por ejemplo, la II Marcha Indígena realizada en 1996, establecía objetivos más tangibles en cuanto a los derechos territoriales ya que se realizaba en el marco del debate parlamentario para la promulgación de la Ley INRA, donde el sector cocalero se oponía de manera explícita a dicha norma porque contravenía sus intereses de expansión geográfica, sobre todo en el Tipnis.

Es en este escenario donde surge la categoría de TCO como nueva unidad territorial que reconoce los derechos territoriales de los pueblos indígenas del país. Sin embar-

go, en estas movilizaciones y como efecto del ‘encuentro’ entre los pueblos andinos y amazónicos en la I Marcha (1990), interactúan en unos casos y se interfieren en otros, una multiplicidad de actores con diferentes concepciones sobre el uso y propiedad de la tierra. Este lúcido recorrido que impulsó las transformaciones más importantes del estado en la primera década del presente siglo, tiene como punto alto la IV Marcha Indígena, donde precisamente se planteó de forma explícita la necesidad de una Asamblea Constituyente. Este es un momento histórico donde se comienza a dar forma a la idea de Asamblea Constituyente y la refundación de un país que había excluido de manera manifiesta a los pueblos indígenas. El movimiento indígena de tierras bajas, se planteó jugar en la cancha del estado y bajo sus reglas forjar las condiciones para poder ejercer un autogobierno propio en sus territorios.

Uno de los resultados de las marchas indígenas tiene que ver con la creación de formas de organización territorial en nuevas unidades administrativas, ya sea a través de Áreas Protegidas o Tierras Comunitarias de Origen (posteriormente TIOC) que supuestamente buscaban la protección para el ejercicio de sus derechos territoriales. El estado si bien ha reconocido parcialmente derechos indígenas, en los hechos no se tradujo en un respeto pleno de los mismos, por ejemplo, el Tipnis no dejó de constituir un espacio de disputa permanente entre las formas propias de organización y reproducción de la vida indígena versus las lógicas mercantiles impulsadas desde el estado. De modo que la lógica mercantil de uso de la tierra de parte de la agropecuaria empresarial y parte del sector de los interculturales, continúa socavando la cualidad de los territorios indígenas.

Al parecer los temas de agenda orgánica de los pueblos indígenas no han cambiado sustancialmente, ya que persiste la lucha en defensa del territorio, defensa de sus sistemas productivos y de reproducción de la vida, autodeterminación, justicia social y participación política. En consecuencia, constituye un desafío de aquí en adelante el revitalizar su autonomía orgánica y autogobierno del territorio, para ello es sin duda estratégico el involucramiento de los jóvenes, puesto que hoy no necesariamente comparten el paradigma de los líderes de la marcha del '90.

No obstante, la experiencia política acumulada a través de este proceso de movilizaciones caracterizadas en la primera parte de este libro, resulta de innegable valor para el conjunto de los pueblos indígenas de la región, puesto que les permitió afrontar en

mejores condiciones las amenazas externas relacionadas sobre todo con el despojo de tierras y sus recursos naturales. Esta experiencia política les ha permitido además experimentar una rica dinámica organizativa y la emergencia de liderazgos, pese a los procesos de cooptación, intromisión y fracturas al interior de sus organizaciones tradicionales perpetrado por parte de otros intereses políticos y económicos, y también desde instancias de gobierno.

Un componente fundamental que se plantea en esta publicación, es el carácter de territorio indígena conjunto, además con connotación ancestral, del Tipnis y Bosque de T'simane. Se trata de una unidad territorial integral que ha prevalecido tradicionalmente en el imaginario de sus habitantes y se ve claramente reflejada en la demanda de restitución territorial planteada al estado, donde, pese a la aceptación de delimitaciones internas por cuestiones más funcionales, se mantiene la integralidad de todo este territorio conjunto, incluso el área concesionada a las empresas madereras; pues en el acuerdo con el estado se acepta que las empresas concluyan sus plazos estipulados pero a condición que inmediatamente después sea restituida a sus originales propietarios, es decir, a los pueblos indígenas que tradicionalmente habitan la zona. Es cierto que este sentido de territorio conjunto paulatinamente se va debilitando en el imaginario local, sobre todo como consecuencia de las divisiones político-administrativa que ha generado el estado, desconociendo completamente el sentido de la territorialidad desarrollada por los pueblos indígenas del lugar. No obstante, esta visión territorial conjunta es aun completamente legítima en la actualidad.

El territorio indígena como concepto plantea una visión contrapuesta a la concepción mercantilista de la tierra, pero también se contrapone a las lógicas de la propiedad sustentada por la institucionalidad del estado en nuestro país. De ahí la complejidad del debate en torno a la propiedad colectiva implícita en la figura de la TCO, que fue aludida en la primera parte de este libro. Pero el problema de los territorios indígenas de la Amazonía debió pasar antes por situaciones de mayor adversidad aún, pues el estado y una parte de la sociedad del país ha considerado el hábitat tradicional de los pueblos indígenas como espacios territoriales vacíos y ha dispuesto de los mismos en consecuencia.

Desde la perspectiva indígena, el territorio se nutre de valor, no tanto por el precio monetario de la tierra y los recursos naturales que posee, sin que esto deje de tener

importancia, sino también y de una manera sustancial, por su funcionalidad en los procesos de reproducción sociocultural de sus habitantes y por el valor espiritual que éstos le asignan a dicho territorio. De ahí la importancia de la ideología milenarista sustentada por el pueblo Mojo y sus consecuentes movimientos de búsqueda de la Loma Santa realizados sobre todo en torno al territorio conjunto del Tipnis-Bosque de T'simane.

La figura del territorio multiétnico como una incorporación promovida por el sistema reduccional, es actualmente parte intrínseca en la composición étnica del Tipnis-Bosque de T'simane. Pues en este territorio conjunto interactúan de manera socioculturalmente estable, mojeños, yuracarés, t'simane y movimas. En algunos casos, además de la estabilidad de sus relaciones, han logrado un grado de complementariedad funcional para el control y defensa del territorio; el caso más notorio de esto último es el establecido en Bosque de T'simane y más específicamente en el área de ex concesiones forestales, donde la asiduidad de circulación en el territorio de personas e incluso familias t'simane como parte de sus prácticas socioeconómicas cotidianas, se complementa con la capacidad política del mojeño para la defensa del territorio, la cual pasa por la adquisición de destrezas para la representación extraterritorial, la realización de gestiones ante el estado, el conocimiento y manejo de leyes que rigen el país y su capacidad de movilización social. De modo que los primeros aportan con información en tiempo real y los segundos aportan con seguridad territorial como forma de optimización de control territorial.

En el área de ex concesiones forestales en Bosque de T'simane, pese al Decreto Supremo 22611 en el que el estado reconoce el derecho propietario de los pueblos indígenas que habitan el lugar, su restitución se ha realizado solo parcialmente y con evidente renuencia del gobierno del MAS a cumplir este acuerdo entre el estado y los pueblos indígenas, es más, incluso se pretendió enajenarlo dotándolos a otros sectores sociales. Sin embargo, la evidencia histórica de la presencia indígena en la zona es de larga data, existe en el lugar ruinas de dos ex reducciones jesuíticas, las familias indígenas han circulado permanentemente por ese espacio territorial y la tradición oral da cuenta de la formación de un conjunto de comunidades que se establecieron en esta área a lo largo del tiempo. A esto se suma el carácter de santuario espiritual de este espacio territorial, en razón a que tradicionalmente se señala el lugar como el área de referencia de la Loma Santa.

La visión del Tipnis-Bosque de T'simane como un territorio conjunto, implica una forma ampliada y más integral en términos de pisos ecológicos, de ejercicio de gestión territorial, en el que se desarrollan unas formas propias de vínculo material y espiritual con el territorio y los medios de vida, un modelo de economía basado en la potencialidad del bosque, un modelo de gobernabilidad que hacen en conjunto a los modos de vida de la población indígena del lugar. Este referente autogestionario de la tradición local nos plantea inevitablemente repensar el enfoque de autonomía indígena diseñada desde el estado, puesto que ésta no tiene plena correspondencia con la esencia de la tradición indígena de la Amazonía de nuestro país.

La vinculación que tiene el territorio como espacio de disputa por el control de sus recursos naturales y potencial productivo, tiene antecedentes históricos que vienen al menos desde la colonia y continúa en la república. La configuración de los territorios y los modos de vida de los pueblos indígenas en el TIPNIS-Bosque de T'simane, al igual que otros territorios del departamento del Beni, fueron y están (re)definidas por procesos económicos, sociales, políticos y culturales internos y externos, este último tuvo mayor impacto e incidencia. Las dinámicas externas impulsadas por actores ligados al capital nacional e internacional, bajo lógicas desarrollistas y mercantilistas, impactaron sobre los territorios indígenas. Estas lógicas de producción mercantil no impulsan un desarrollo integral, sostenible e inclusivo, sino por el contrario, se basan en explotación intensiva de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo indígena. Las prácticas de explotación de los grupos de poder regionales y nacionales consolidan un modelo de desarrollo extractivista, modernizador y colonial.

Sin embargo, la arremetida sobre los pueblos indígenas, sus territorios y el medio ambiente fue un proceso constante en el departamento del Beni, los grupos de poder con el fin de generar supuestamente desarrollo y progreso de la región, continúan apostando por extractivismo para la explotación de los recursos naturales. Para este fin, en los últimos años, con apoyo del gobierno nacional, impulsaron la modificación del plan de uso de suelos (PLUS) del Beni, puesto que la versión anterior de esta norma s la consideraba un obstáculo para el desarrollo de actividades productivas como la ganadería y la agroindustria. La Ley que modifica el plan del uso de suelos fue promulgada en noviembre de 2019, pese al rechazo de los pueblos indígenas tanto por su enfoque mercantilista como por no haberlos consultados previo a su aprobación, pues esta medida no solo amenaza a sus territorios, sino también a su desarrollo cultural y al medio ambiente.



El nuevo PLUS pretende ampliar la frontera agropecuaria en 9 millones de hectáreas para la producción de soya, caña de azúcar, arroz y ganadería bovina. El antecedente inmediato del PLUS recientemente aprobado es la propuesta de ampliación de la frontera agropecuaria y de aprovechamiento forestal presentada por la ABT para el caso del Beni. Con la aprobación del PLUS se consolidará un modelo de desarrollo de producción agroindustrial y ganadera en el Beni de orientación extractivista y mercantil, que depredará las tierras frágiles y poco aptas para este tipo de actividades, pero principalmente cambiará la vida de los pueblos indígenas, como no había ocurrido antes y, ello conllevará en un plazo probablemente muy corto, a conflictos sociales, ambientales y territoriales.

La disputa y el conflicto entre modos de vida indígena y los modelos de desarrollo extractivistas y mercantiles están presentes en los territorios indígenas. Actualmente estos conflictos tienden a intensificarse con la aprobación de normas, políticas públicas y megaproyectos de infraestructura. Esta lógica de desarrollo amenaza, asedia y penetra cotidianamente en los territorios y a los modos de vida de los pueblos indígenas, a través de una serie de prácticas económicas, sociales y culturales, impulsada también por actores nacionales, regionales y locales. Las políticas públicas implementadas desde los distintos niveles del Estado no responden a las necesidades y prioridades de la población indígena sino, más bien, tienden a introducir otras formas de producir, consumir y comercializar en los territorios, es decir, para acceder a los proyectos del Estado los pueblos indígenas tienen que adecuar sus formas de organización y ciertas normas y procedimientos a las lógicas estatales. Por otra parte, es cada vez más fuerte la presión de modelos productivos mercantiles y extractivistas impulsados por campesinos y colonizadores (estos últimos denominados interculturales) sobre los territorios indígenas, los parques y las áreas protegidas; estos actores tienen mayor presencia y tienden a crecer con mayor rapidez desarrollando e implementando formas individuales de explotación de los recursos naturales y establecen relaciones pragmáticas con la naturaleza.

Los pueblos indígenas, por su parte, desarrollan un repertorio de estrategias de cohesión interna y movilización social para enfrentar y resistir no solamente las políticas estatales de distintos niveles sino también la arremetida de actores externos sobre sus territorios. Estas acciones de resistencia se organizan en el marco de las normas nacionales e internacionales que reconocen sus derechos y también en base a la experiencia histórica de movilización social. Los pueblos indígenas constantemente se

rearticulan y cohesionan en torno al territorio a pesar de los intentos de dividirlos desde el estado y los distintos grupos interesados en explotar los recursos naturales.

La Integración de la Infraestructura Regional de América del Sur (IIRSA) fue propuesta por el gobierno brasilero, el año 2000, con financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Corporación Andina de Fomento (CAF) y el Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata (FONPLATA). Una vez que se constituye la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) en 2008, el IIRSA se constituye en el Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN) a partir del 2011, a través de ella se diseñan proyectos principalmente para la construcción de carreteras, con el fin de mover grandes cantidades de mercancías y explotar los recursos naturales, entre ellos, los minerales y petróleo, inclusive para alentar el extractivismo agrario, ganadero y forestal. Sin bien el TIPNIS no formaba parte de la cartera de proyectos del IIRSA-COSIPLAN, pero si estaba financiada por el Banco de Desarrollo de Brasil y la ejecución del proyecto también debía realizarse por una empresa de ese país. Sin duda, la carretera por el TIPNIS se constituye en eje estratégico no solamente para el control de las poblaciones de la Amazonía sino principalmente para la explotación de los recursos naturales.

Esta priorización de megaproyectos de infraestructura vial, de energía y comunicaciones, no han considerado a los pueblos indígenas como sujetos de desarrollo y concibe el desarrollo social en base a la inversión en infraestructuras que generan un impacto ambiental importante en territorios y comunidades.

Algunos de estos proyectos tienen que ver con la generación de energía como la Hidroeléctrica de Cachuela Esperanza (Río Madre de Dios), la Hidroeléctrica Binacional (Brasil, Bolivia) y otros con la vinculación fluvial como la Hidrovía Ichilo Mamoré que está impulsada, por la ley departamental N° 90 que declara prioridad y necesidad departamental su habilitación.

La Hidrovía Ichilo Mamoré es uno de los proyectos que persiguen hace ya varios años las empresas madereras para facilitar la exportación de madera hacia el estado de Rondonia en Brasil. De la misma forma que ocurrió con el nuevo PLUS, los pueblos indígenas quedan fuera de la planificación y no son considerados como sujetos de desarrollo.

Por su parte, es evidente que la vinculación caminera es una deuda histórica que tiene el gobierno nacional con el departamento del Beni, sin embargo, son evidentes las consecuencias en la pérdida de bosque que se muestran en los mapas del presente libro. Esto se muestra en torno al avance de las comunidades de colonizadores sobre el Polígono Siete, como se describió anteriormente.

Sumado a esto existe actualmente una crisis orgánica y de representación, y esto se ve reflejado en la cooptación de las organizaciones y su representación territorial, generando el debilitamiento de las mismas. Al parecer, la agenda de las organizaciones indígenas tiene como puntos centrales la gestión y control territorial, las nuevas formas de gobierno territorial, la reorientación de la autonomía indígena, aunque esto aún no termina de constituirse en estrategias articuladas de lucha de los pueblos indígenas frente a las fuerzas e intereses afincados en las estructuras de poder regional y nacional. Estos intereses se materializan en intervenciones a los territorios indígenas a través de planes de manejo o planes de inversión productiva que no toman en cuenta los sistemas y Planes de Vida que cada pueblo ha diseñado como un instrumento de planificación propio.

Cuando Xavier Albó se pregunta si podemos compartir la causa de los pueblos indígenas, la respuesta debe partir de una reflexión profunda sobre el agotamiento de las condiciones políticas, sociales y económicas que acompañaron el momento constitutivo de la Marcha de 1990. Así mismo de cómo se gestó en el momento previo a la marcha de 1990, el paradigma debe ser (re)establecido en base al fortalecimiento de formas propias de organización que puedan ser capaces de plantear alternativas a la cooptación de las organizaciones indígenas de tierras bajas y los modelos de desarrollo extractivistas y depredadores.

Así mismo considerar los Planes de Vida Territoriales que son la base de los Planes de Gestión territorial Comunitaria, es la respuesta de los pueblos indígenas establecidos en Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC) ante una arremetida normativa e institucional que acompaña a este virtual despegue del aparato productivo departamental, obliga a realizar una lectura en clave política de los horizontes de desarrollo, de los modelos productivos, pero también de las agendas de las organizaciones indígenas.

## **Acerca de los autores**

### ***Xavier Albó Corrons***

Jesuita, antropólogo y lingüista, ha sido uno de los fundadores de CIPCA a principios de los años 1970. Radica en Bolivia desde 1953 y desde entonces, ha sido un investigador incansable en torno a la problemática indígena, tanto de tierras altas como de tierras bajas, en varias de sus dimensiones. Ha logrado transmitir a la sociedad boliviana su curiosidad y su interés por el mundo indígena a través de un sinnúmero de publicaciones y presentaciones públicas.

### ***Ismael Guzmán Torrico***

Sociólogo de formación, ha trabajado con pueblos indígenas de la Amazonía por el lapso de veinte años. En el campo de la investigación, ha realizado trabajos en temáticas como las de territorios indígenas, recursos naturales y movimientos sociales de pueblos indígenas. Entre sus numerosas publicaciones, ha coordinado el libro *Saneamiento de la tierra en seis regiones de Bolivia, 1996-2007* (La Paz: CIPCA, 2008) y *Octava Marcha Indígena por el territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas* (La Paz: CIPCA, 2012).

### ***Fredy Villagómez Guzmán***

Licenciado en sociología. Es Director de CIPCA Altiplano; trabajó en la Unidad de Acción Política como responsable del área de Democracia y Estado. Tiene experiencia en acompañamiento a organizaciones indígenas originaria campesinas en la implementación de las autonomías indígenas, gestión del territorio, derecho de consulta previa libre e informada y fortalecimiento organizativo. Publicó artículos relacionados con la autonomía indígena y la consulta previa.





Con el apoyo de:



Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)

Casilla 5484

Teléfono: (591-2)2910797 – Fax (591-2) 2910796  
Calle Claudio Peñaranda N° 2706, esquina Vincenti, Sopocachi

Correo electrónico: [cipca@cipca.org.bo](mailto:cipca@cipca.org.bo)

Página web: [www.cipca.org.bo](http://www.cipca.org.bo)

La Paz, Bolivia

ISBN: 978-9917-9855-0-1



9 789917 985501